الاجتهاد بالرّأي

في عَصْــرِ الخِلاَفَةِ الرَّاشِــدَة

إعداد

عبد الرّحمن سنوسي

المشرف

الدكتور عارف خليل أبو عــيد

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدّكتوراه في الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

أيّــار، ٢٠٠٥م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة: "الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة".

وأجيزت بتاريخ: ٢٨-٠٤-٢٠٠٥م.

أعضاء لجنة المناقشة:		التوقيـــــــع
الدكتور: عارف خليل أبو عيد الأستاذ المشارك بالجامعة الأردنية -الفقه المقارن-	مشرِفاً ورئيسًا	....
الدكتور: محمد عبد الرحيم سلطان العلماء الأستاذ المشارك بجامعة الإمارات -الفقه المقارن-	عضواً	....
الأستاذ الدكتور: محمود السرطاوي الأستاذ الدكتور بالجامعة الأردنية -الفقه المقارن-	عضواً	....
الدكتور: محمود صالح جابـــر الأستاذ المشارك بالجامعة الأردنية -أصول الفقه-	عضواً	....
الدكتور: عبد الله إبراهيم الكيلاني الأستاذ المشارك بالجامعة الأردنية -الفقه وأصوله-	عضواً	....

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى طلاب العلم الحريصين على الاستفادة وخدمة العلم بإخلاص.

شكر وتقدير

بيد الامتنان والعرفان وذكر الجميل؛ أتقدم بأسمى عبارات الشكر لفضيلة الأستاذ الدكتور: **عارف خليل أبو عيد** – حفظه الله -، على إشرافه على هذه الرسالة.

وقبل ذلك؛ أشكر الله تعالى على ما منّ به من إكمالها وإتمامها.

المحتويات

الباب الثّاني

الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة

إعداد
عبد الرحمن سنوسي
المشرف
الدكتور عارف خليل أبو عيد

ملخّص

تناولت هذه الدراسة الاجتهاد بالرأي في العصر الذي تلا فترة النبوة؛ باعتباره مصدرا لديمومة التشريع الإسلامي وقيوميته على الحياة؛ إذ إن النصوص قد انقطعت بانقطاع الوحي؛ وههنا تظهر مشكلة الحوادث المستجدة في حياة المجتمع الإسلامي في ذلك العصر، ذلك أن موقف الصحابة في عصر الخلافة سوف يتوقف على دراسته مدى مكانة الرأي والاجتهاد عن طريقه عند من سيأتي بعدهم من علماء الأجيال التي تلتهم.

كما تناولت هذه الدراسة مسألة الأساليب التي استخدموها في الاجتهاد بالرأي، وكذلك المجالات التي تصب فيها تلك الأساليب، وكذا طبيعة الأسس التي استندوا إليها في عملية الاجتهاد بالرأي.

كما تناولت الآثار التي تمخضت عن الاجتهاد بالرأي في هذا العصر سواء ما تعلق بالاجتهاد البياني أو التطبيقي، مع بيان المقررات المستخلصة من الرأي في هذا العصر.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق السّماوات والأرضَ، وجعل الظّلمات والنّور، ثــم الــذين كفــروا بــربّهم يعدلون.

لك الحمد يا ربّ على ما أوليتنا من النّعم، وملءَ ما يسعه ملكوتك الأعظم، ثم لك الحمد أعداداً لا يحصيها إلاّ أنت؛ سبحانك لا معبود بحقّ غيرك، ولا إله سواك.

وصلِّ يا ربِّ وسلِّم على محمّدٍ أَمينِكَ على وحيك، ونجيبِكَ من خلقِك، وصلِّ وسـلّم علـى آل بيته الطّاهرين، وصحابته أجمعين؛ وبعد:

فليس يخفى أنّ علمَ أصولِ الفقهِ من أجلِّ علومِ الإسلامِ وأخطرِها؛ وسببُ ذلك أمران اثنان:

الأمرُ الأوّل: أنّه علمٌ يجمع بين المنقول والمعقول؛ إذ نجدُ أنّه يعالجُ مباحثَ الكتــابِ الكــريمِ والسُّنّةِ المشرّفة؛ وهما لُبَابُ علوم النّقل؛ كما يعالجُ طُرُقَ الاجتهادِ البيــانيِّ والتّطبيقــيّ، وطُــرُقَ التّكييفِ والتّرجيح؛ وهي في جملتها من قضايا المعقول.

الأمر الثاني: أنه يمثّل وسيلة الإبقاء على صلاحية الشّريعة لكل زمان ومكان، وتأكيد خلودها وديمومة أحكامها من حيث مرونة قواعده وأصوله، ومن حيث ارتباطه المزدوج بالأحكام الشرعية من جهة، وبالواقع من جهة أخرى.

ولقد كانت أهم المراحل في تاريخ هذا العلم بعد مرحلة التّنزيل-: فترة الخلافة الراشدة؛ ذلــك أن أغلب القضايا الأصولية وقواعد الاجتهاد بالرأي قد ظهر استعمالها في هذا العهد المبارك؛ مما يجعل من الرجوع إلى تلك الفترة أمرا محتما على من يريد تحقيق قضايا هذا العلم الدقيق.

مشكلة الدراسة:

يرتكز موضوع هذه الدراسة على بحث مسألة الاجتهاد بالرأي في العصر الــذي تــلا فتــرة النبوة؛ باعتباره مصدرا لديمومة التشريع الإسلامي وقيوميته على الحيــاة؛ إذ إن النصــوص قــد انقطعت بانقطاع الوحي؛ وههنا تظهر مشكلة الحوادث المستجدة في حياة المجتمع الإســلامي فــي ذلك العصر، وتنشأ مشكلة أخرى؛ وهي أن موقف الصحابة في عصر الخلافة سوف يتوقف علــى دراسته مدى مكانة الرأي والاجتهاد عن طريقه عند من سيأتي بعدهم من علمــاء الأجيــال التــي تلتهم.

بالإضافة إلى ظهور مشكلة أخرى وهي مسألة الأساليب التي استخدموها في الاجتهاد بالرأي، وكذلك المجالات التي تصب فيها تلك الأساليب، وما هي طبيعة الأسس التي استندوا إليها في عملية الاجتهاد بالرأي.

هذا كله تتوقف معرفته على أمر آخر؛ وهو ضرورة تحقيق خصائص الرأي في اجتهادات الصحابة زمن الخلافة، وكذا بيان أهم روافد الاجتهاد بالرأي لديهم حتى تُعلم الجوانب التي يصبح تقريرها على من بعدهم ضرورةً من شأنها أن تسدد عملية الاجتهاد بالرأي.

ومن المشكلات التي تعترض طريق البحث في اجتهادات الصحابة بالرأي في هذا العهد؛ أن طرق الاجتهاد بالرأي ليست واحدة في سائر تفريعاتها ودقائق مسالكها؛ بل كانت لديهم اتجاهات عدة؛ إلا أن من الإنصاف بيان أن هناك نقاط التقاء تمثل الحالة العامة، كما أن هناك نقاط تباين تمثل أحوالا أخرى ترتبط بأسباب موضوعية ساعدت على نشوئها؛ وواجبُ البحث يقضي بضرورة رصد تلك النقاط جميعا؛ من حيث البحث عن أهم نقاط الالتقاء والاتفاق فيما بينهم؛ وكذا عن أهم نقاط التباين المنهجي بينهم في ذلك.

هذه هي أهم عناصر مشكلة البحث، التي تستهدف هذه الدراسة بحثها ودراستها.

الخطة المنهجية في كتابة البحث:

الباب الأول:

مفهوم الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة وخصائصه وعوامل نشوئه واتّجاهاته ومظاهره

الفصل الأول: مفهوم الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة وروافده وخصائصه

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد بالرّأي ومكانته وموقف الصحابة منه:

المبحث الثاني: عصر الخلافة الرّاشدة والخلفاء:

المبحث الثالث: روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة في هذا العصر:

المبحث الرّابع: الخصائص العامّة للاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة:

الفصل الثّاني: عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي واتّجاهاته ومظاهره

المبحث الأول: عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة:

المبحث الثاني: اتّجاهات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر:

المبحث الثالث: مظاهر الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر:

المبحث الرّابع: أهمّ الفوارق بين عصر النّبوّة وعصر الخلافة الرّاشدة في مجال الاجتهاد بالرّأي:

الباب الثّاني:

أسس الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة ومجالاته وآثاره

الفصل الأول: الأسس المرجعيّة للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

المبحث الأول: حاكميّة الثّوابت التّشريعيّة:

المبحث الثاني: شمول مقاصد التّشريع الجوهريّة:

الفصل الثّاني: مجالات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

المبحث الأول: مجال النّصّ بياناً وتطبيقاً:

المبحث الثاني: مجال مالا نصّ فيه إلحاقاً وتطبيقاً:

الباب الثّالث

آثار الاجتهاد في هذا العصر في التّشريع

الفصل الأوّل: آثار اجتهادات هذا العصر في مجال التّشريع والمقررات المستخلصة منه

المبحث الأوّل: أثر اجتهادات هذا العصر في مناهج الفقهاء بعده:

المبحث الثاني: المقرّرات المستخلصة من مناهج الرّأي في هذا العصر:

خاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسات سابقة تخص موضوع الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة بشكل مباشر؛ إلا أن هناك دراسات قيمة سواء حول الاجتهاد بالرأي كمدخل عام، في مدرسة فقهية معينة، أو كمنهج ذي أثر في أصول التشريع وتاريخه؛ وفيما يلي ذكر أهم ما استطعت رصده من هذه الدراسات:-

١-: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي؛ للدكتور فتحي الدريني:

حيث تحدث المؤلف عن مفهوم الاجتهاد بالرأي ، وعن مجالاته بوجه عام، وقد تعرض لنقد مقولة بعض المؤرخين للفقه الإسلامي ممن قصروا الاجتهاد بالرأي على ما لا نص فيه فقط.

كما تحدث عن صلت الاجتهاد بالرأي بمفهوم العدل في الإسلام؛ من حيث إن الرأي له دخل كبير في تسديد الاجتهاد التطبيقي بالنظر في مآلات الأفعال المتوقعة أو الواقعة؛ وذلك النظر يتوقف على عنصر الرأي باعتباره تعقلاً في ظروف الوقائع والحوادث التي يراد الاجتهاد فيها.

كما حرص على تأكيد مشروعية استعمال الرأي من حيث هو أصل اعتمده المجتهدون في الاجتهاد، وقررته الأصول العامة للشريعة في أدلتها اللفظية والمعنوية.

كما بسط العناصر المكونة لطبيعة الاجتهاد بالرأي؛ ثم تناول مسألة عدم اقتصار الاجتهاد بالرأي على ما لا نص فيه؛ ورد كثيرا على من قصر الاجتهاد بالرأي على مجال واحد وهو مجال النص، أو الاستنباط من النصوص فقط لا غير، وأتى بالأدلة على هذا المعنى.

٢-: **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية؛ للدكتور خليفة بابكر الحسن:**

والكتاب يتركز أساسا على دراسة مناهج الاجتهاد بالرأي لدى أهل الحجاز على النحو الذي انتهى إليه منهجهم في مدرسة المذهب المالكي؛ انطلاقاً من دراسة المراحل التي سبقت هذا الطور، خاصة مرحلة التابعين التي يمثلها فقهاء المدينة السبعة.

وقد أسهب المؤلف في بداية الكتاب على البرهنة على مشروعية الرأي والاجتهاد وِفقه، ثم أطال في مناقشة الظاهرية ومن سايرهم في دعوى إنكار التعليل، كما أتى بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة تدل على التعليل، وبرهن من خلالها على أن التعليل هو وسيلة الاجتهاد بالرأي.

والكتاب يعتبر وثيقة هامة في مجال الدراسات المتعلقة بالرأي؛ ولقد استفدت منه استفادة جليلة، وهداني إلى كثير من الأقوال والآثار المتعلقة بالموضوع؛ إلا أنه ليس من الإنصاف أن أُحمّل المؤلّف مسؤولية التقصير في دراسة مرحلة الخلافة الراشدة؛ لأنها ليست من صميم موضوعه؛ وإن كان قد تعرض لكثير من قضاياها بما يدل على فهمه وإحاطته بالموضوع.

٣-: **تاريخ المذاهب الإسلامية؛ للشيخ محمد أبي زهرة:**

خصص المؤلف نحوا من سبعة عشر صفحة من كتابه هذا لدراسة «الاجتهاد في عصر الصحابة» افتتحه ببيان أهمية الفتوحات الإسلامية وأثرها في ظهور الاجتهاد بالرأي؛ وكيف أن الأمانة والمسؤولية كانت عنصرا مهما في دفع الصحابة إلى الاجتهاد بالرأي في هذا العصر.

وقد مثّل لهذا التحليل بقضية قسمة سواد العراق باعتبارها مثالا واضحا على ظهور نزعة الرأي، وساقه ذلك إلى بيان أهم المصادر التشريعية في هذا العصر، وتحدث عن كيفية أخذ الصحابة بالسنّة النبوية.

وقد قدم خلال هذا العرض المدلول العام للرأي، ونقد تعريف ابن القيم له من خلال عدم جمعه ومنعه؛ ونقد ما ذهب إليه كثير من الأصوليين في قصر الرأي على القياس.

المنهج المتبع في البحث:

تتلخّصُ أهمّ الخطوات التي سلكتها في كتابة هذا البحث فيما يلي:

١-: اعتماد المنهج الاستقرائي في رصد المادة، مع المنهج التحليلي الاستنباطي في صياغة المادة العلمية ودراستها؛ غير أنه من الإنصاف الإقرار بأن هذه الدراسة قد اعتمدت على عنصر الانتقاء في رصد المادة؛ وذلك لأن إيراد سائر الشواهد والآثار المتعلقة بهذا العصر أمر لا تتحمّله طبيعة الرسالة.

٢-: التركيز على رصد المادة التشريعية من المصادر الأصلية؛ ولم أعتمد على كتب التاريخ والسير غير المسندة إلا نادرا؛ كما لم ألتزم ذكر الحكم على هذه النصوص الأثرية؛ نظرا لقلة عناية كتب التخريج بآثار الصحابة بسبب تخصصها غالبا في تخريج أحاديث الكتب الفقهية القديمة التي تُعنى بأدلة الكتاب والسنة، ولا تعرض لآثار الصحابة إلا نادرا؛ غير أنني حين أجد لعلماء التخريج حكما على بعض تلك النصوص فإنني أثبته عقب توثيق الرواية.

٣-: العمل على تحليل المادة العلمية، مع الحرص على الربط العلمي بين الأصول والنتائج؛ للبرهنة على العلاقة بين المادة والمضامين التي تسعى هذه الدراسة إلى إثباتها وتحقيق القول فيها.

٤-: الحرصُ على الاستدلالِ للقضايا المطروحة بالشواهد الواردة عن أعلام الصّحابةِ؛ مع عزو الآياتِ إلى مواضعها من السّور، وتخريج الأحاديثِ والآثارِ من المصادرِ الحديثيّةِ المشهورة، وإذا كان الحديثُ في الصّحيحينِ أو أحدهما؛ فإنّني أكتفي بذلك في الإحالة.

٥-: نطاق هذه الدراسة يتعلق بمرحلة عصر الخلفاء الراشدين؛ بما فيها من فقهاء الصحابة وأعلام مجتهديهم؛ ولا يشمل سائر عصر الصحابة الذي امتد إلى الثلث الأول من العصر الأموي؛ ولهذا لم أتعرض لدراسة الاجتهادات التي ظهرت بعد عهد الراشدين؛ وقد كان تعاملي مع فقه صغار الصحابة بحيطة بالغة، مما دفع بي إلى عدم إيراد شواهدَ من اجتهادهم إلاّ إذا اتضح لي أنها كانت في عصر الخلفاء الراشدين.

٦-: الحرصُ على التّحليلِ والبيان، وعدمِ الاكتفاءِ بمجرّدِ النّقولِ والشّواهد، وإعطاء كلِّ مسألةٍ ما يليقُ بها من البيان –قدر الاستطاعة-.

٧-: عدمُ ترجمةِ الأعلامِ الواردِ ذكرهم في البحث؛ نظرا لكثرتهم، واجتنابا لتضخم حجم الرسالة في حالة الترجمة لسائر الأعلام.

٨-: الحرصُ على توثيقِ آراءِ العلماء والباحثين الواردةِ في البحثِ من مصادرها.

وفي الختام؛ أتوجّهُ إلى اللهِ بالشّكرِ على ما أنعمَ به من إتمامِ هذا العملِ المضني، كما أقدّمُ خالصَ شكري وامتناني للدكتور عارف خليل أبو عيد –حفظه الله-، الذي نلت شرف إشرافهِ على هذه الرّسالةِ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباب الأول

الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة: حقيقة وتحليل

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفهوم الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة ومتعلقاته

الفصل الثّاني: عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي وخصائصه في هذا العصر

الفصل الثّالث: روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة ومظاهره في هذا العصر

الفصل الأول

مفهوم الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة ومتعلقاته

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: مضمون الاجتهاد بالرّأي ومكانته في التّشريع:

المبحث الثّاني: عصر الخلافة الرّاشدة ودوره التّشريعي:

المبحث الأوّل: مضمون الاجتهاد بالرّأي ومكانته في التّشريع:

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد بالرّأي:

المطلب الثّاني: مكانة الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلامي:

المطلب الثّالث: موقف الصّحابة من الرّأي في هذا العصر:

قبل الولوج في الحديث عن مكانة الاجتهاد بالرّأي واتّجاهاته ومجالاته وسائر ما يتعلّق بذلك؛ يتعيّن الوقوف عند حقيقة «الاجتهاد بالرّأي» من حيث بيان المدلول اللّغويّ للفظي هذا الاصطلاح المركب، ومن حيث المعنى الاصطلاحي لكل لفظ، ثم بيان المعنى اللقبي للهيئة التركيبية التي كوّنت هذا المصطلح، ثم بيان شمول مدلول الرّأي عند الصّحابة الكرام:-

المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد بالرّأي:

ويشتمل على ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: التّعريف اللّغويّ:

١-: الاجتهاد في اللّغة مأخوذ من الجَهْدِ والجُهْد.

يقول الزبيدي: «الجَهْدُ بالفتح: الطّاقة والوسع، ويضم؛ والجَهْدُ بالفتح فقط: المشقّة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطّاقة؛ فأما في المشقّة والغاية فالفتح لا غير»[1].

ويقول الفيّومي في مصباحه المنير: «الجُهْدُ بالضم في الحجاز وبالفتح في غيرهم: الوسع والطّاقة، وقيل: المضموم: الطّاقة، والمفتوح: المشقّة، والجَهْدُ بالفتح لا غير: النهاية والغاية، وهو مصدر من جَهَدَ في الأمر جَهْداً –من باب نفع- إذا طلب حتى بلغ غايته في الطّلب، وجهده الأمر والمرض جهدا: إذا بلغ منه المشقّة، ومنه: جَهْدُ البلاء، ويقال: جهدت فلانا جهدا إذا بلغت مشقته، وجهدت الدابة وأجهدتها: حملت عليها في السير فوق طاقتها»[2].

ويؤخذ من هذا التّعريف أن مادّة «جهد» لا تطلق إلاّ على فعل ما فيه كلفة ومشقة؛ فلا يقال مثلا: اجتهد في حمل تمرة أو ورقة.

وأمّا صيغة «الافتعال» فهي تدل على المبالغة في الفعل، وعلى هذا يكون معنى الاجتهاد لغة-: بذل الجهد أو استفراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور التي تستلزم المشقّة والكلفة.

---

[1] -: الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق عبد الستار فراج، ط. حكومة الكويت (١٣٩١هـ): (٣٢٩/٢).

[2] -: الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، ط. مكتبة لبنان، بيروت (١٩٨٧م): (ص/٤٣-٤٤).

٢-: أما الرّأي في اللّغة؛ فمأخوذ من «رأى» التي مصدرها الرؤية أو الرؤيا؛ ولهـذا اللّفـظ استعمالات ثلاثة:

أ- رأى البصرية: وهي الإدراك بالعين.

ب- رأى الحلمية: وهي إدراك المرئي في المنام.

ج- رأى العلمية: وهي بمعنى الاعتقاد علما أو ظنا.

وقد أرجع الراغب الأصفهاني سائر هذه المعاني إلى «إدراك المرئي»، وجعل اختلافها إنمـا هو بحسب قوى النّفس؛ وفي هذا يقول: «والرؤية إدراك المرئي؛ وذلك أضـرب بحسـب قـوى النّفس؛ الأوّل بالحاسة وما يجري مجراها نحو: { **لَتَرَوُنَّ الجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَـيْنَ اليَقِـينِ** } [3]، { **وَيَوْمَ القِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللهِ** } [4]، وقوله: { **وَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُـمْ** } [5]؛ فإنّـه ممـا أجري مجرى الرؤية بالحاسة؛ فإن الحاسة لا تصحّ على الله تعالى عن ذلك، وقوله: { **إِنَّهُ يَـرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ** } [6]. والثّاني بالوهم والتخيل نحو: إني أرى أن زيدا منطلق، ونحو قوله: { **وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا** } [7]. والثّالث بالتفكر نحو: { **إِنِّي أَرَى مَـا لاَ تَـرَوْنَ** } [8]. والرّابع بالعقل، وعلى ذلك قوله: { **مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى** } [9]، وعلى ذلك حمل قولـه: { **وَلَقَـدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى** } [10]» [11].

هذا؛ وقد غلب استعمال كلمة الرّأي في «المرئي» سواء كان حسيا أو معنويا؛ وفي هذا يقـول ابن قيّم الجوزية: «الرّأي في الأصل مصدر رأى الشّيء يراه رأيا، ثم غلب استعماله على المرئي

---

[3] -: [سورة التكاثر: ٧-٨].

[4] -: [سورة الزمر: ٦٠].

[5] -: [سورة التوبة: ٩٤].

[6] -: [سورة الأعراف: ٢٧].

[7] -: [سورة الأنفال: ٥٠].

[8] -: [سورة الأنفال: ٤٨].

[9] -: [سورة النجم: ١١].

[10] -: [سورة النجم: ١٣].

[11] -: الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية، مصر (١٩٥٩م): (ص/٢٠٨-٢٠٩).

نفسه من باب استعمال المصدر في المفعول؛ كالهوى في الأصل مصدر هواه يهــواه هــوى، ثــم استعمل في الشّيء الذي يهوى؛ يقال: هذا هوى فلان»[١٢].

الفرع الثّاني: التّعريف الاصطلاحي:

أولاً- تعريف الاجتهاد:

لقد تعددت مسالك الأصوليين في تعريف الاجتهاد بحسب الاعتبار الذي لاحظه كل منهم؛ فمن الأصوليين من يعتبر الاجتهاد من فعل المجتهد، ومنهم من يعتبره صفة قائمة به؛ فمن جعله مــن فعل المجتهد عبّر عنه «باستفراغ الوسع» أو «بذل الوسع»، أما من جعله صفة قائمــة بالمجتهــد؛ فعبر عنه بأنّه «ملكة».

وهناك اعتبار آخر كان له أثر في اختلاف الأصوليين في تعريف الاجتهاد؛ وهو مدى قطعيــة الحكم الثابت بالاجتهاد أو ظنيته[١٣].

وقد كان لهذه المنازع والاعتبارات أثر في تعدد تعريفات الاجتهاد وتنوعها؛ وتجنبــا للإطالــة والإسهاب في جلب التّعريفات ومناقشتها؛ يُكتفى في هذا المقام بذكر تعريف واحد يكون أقرب إلى السلامة والدّقّة؛ يُركّب من تعريفي البيضاوي وابن الحاجب: -

الاجتهاد هو: «استفراغ الفقيه الوسع في درك الأحكام الشّرعيّة»[١٤].

شرح التّعريف:

«استفراغ الوسع»: أي بذل تمام الطّاقة بحيث يحس الباذل من نفســه العجــز عــن المزيــد، و«الاستفراغ» جنس يشمل كل أنواع الاستفراغ، سواء كان من المجتهد أو من العــامّيّ، وســواء

---

[12] -: ابن القيم، شمس الدين، إعلام الموقعين، ط. إدارة الطباعة المنيرية، مصر (١٩٦٩م): (٥٣/١).

[13] -: تراجع تعريفات الاجتهاد لدى الأصوليين في:

الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، ط. دار الفكر، بيروت (١٩٧٣م): (٣٥٠/٢)، والآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط. دار المكتب الإسلامي، بيروت (١٩٨٢م): (١٦٢/٤)، والقرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ط. دار الكليات الأزهرية، مصر (١٩٧٣م): (ص/٤٢٩).

[14] -: البيضاوي، شمس الدين، منهاج الوصول، ط. دار الفكر (١٩٨١م): (١٩١/٣)، وابن الحاجب، عثمان بن عمرو، مختصر ابن الحاجب، ط. دار الكتب الأميرية، مصر (١٣٠٣هــ): (٦٨/٢).

كان استفراغه في استنباط الأحكام أو غيرها من الأمور، وسواء كانت الأحكام شرعيّة أم عقليّة أم لغويّة.

«الفقيه»: قيد في التّعريف خرج به العامّيّ ومن ليس بفقيه؛ لأنه لا يصحّ منهم استفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشّرعيّة.

«في درك الأحكام»: قيد ثان في التّعريف، خرج به استفراغ الوسع في فعل ما فيه مشـــقة أو كلفة مما لا يتعلّق بالشّرعيّات.

«الشّرعيّة»: قيد ثالث؛ وهو وصف للأحكام خرج به الأحكام اللغويّة والعقليّة وغيرهما.

ثانيا- تعريف الرّأي:

أما تعريف الرّأي اصطلاحا؛ فقد اختلفت فيه اتّجاهات العلماء أيضا؛ غير أنه يمكـــن تصـــنيف وجهات أنظار الذين تحدثوا عن الرّأي في منهجين:

(الأول)- اتّجاه الذين يطلقون الرّأي على مسالك الاجتهاد فيما لا نـــصّ فيـــه؛ كالاستصـــلاح والاستحسان وسائر أنواع الاستدلال؛ ويدخل في هذا النّوع القياس.

(الثّاني)- اتّجاه الذين وسعوا مفهوم الرّأي؛ بحيث يشمل تفسير النّصّوص والقياس والمصـــلحة وسائر أنواع الاجتهاد وفق سياسة التّشريع[١٥].

غير أن أصحاب الاتّجاه الأوّل يعتبرون أكثر من أصحاب الاتّجاه الثّاني.

ومن النّوع الأوّل قول أبي الوليد الباجي: «الرّأي: اعتقاد إدراك صواب الحكم الذي لم يـــنص عليه»[١٦].

ومنها أيضا قول القاضي عبد الوهاب البغدادي: «ما يتوصل به إلى الحكم الشّرعيّ من جهـــة الاستدلال والقياس»[١٧].

---

[15] -: تراجع شواهد على إطلاق الصّحابة كلمة الرّأي على هذه المعاني في: الحسن، خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية، ط. مكتبة الزهراء، القاهرة، (١٩٩٧م): (ص/٨٨).

[16] -: الباجي، سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، ط. دار الزعبي، بيروت (١٩٧٣م): (ص/١٣).

ويدخل في هذه الطّائفة أيضا تعريف ابن القيّم –رحمه الله- الذي يقول فيه: «خصوه بما يـــراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصّواب مما تتعارض فيه الأمارات»[١٨].

وهذا التّعريف ليس محيطا بأطراف مضامين الرّأي؛ خاصة وأنه قصره –رحمه الله- على ما يطرقه التعارض؛ بينما الرّأي أوسع معنى من ذلك[١٩].

وممن سار على هذا الاتّجاه في تعريف الرّأي الأستاذ عبد الوهاب خلاف؛ حيث عرّفه بأنـــه: «التّعقّل والتّفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشّرع إلى الاهتداء بها فـــي الاســـتنباط حيـــث لا نصّ»[٢٠]؛ فقد حدّد مجال الرّأي بأنّه «ما لا نصّ فيه»؛ وهو تحديد غير جـــامع لأطـــراف حقيقـــة الرّأي.

أما أصحاب الاتّجاه الثّاني؛ فقد حرصوا على تقرير كون الرّأي هو ما يشمل تفهّم معنى النّصّ وإشاراته ولوازمه العقليّة، والدّقّة في تبين مسالك تطبيقه ومـــآلات ذلـــك التّطبيـــق، واســـتخلاص الأحكام عن طريق مسالك الإلحاق القياسيّ وغيره[٢١]؛ بل إن ابن القيّم جعـــل مـــن أنـــواع الـــرّأي المحمود: الرّأي الذي تفسّر به النّصوص؛ فقال: «النّوع الثّاني من أنواع الرّأي المحمـــود: الـــرّأي الذي يفسّر به النّصوص، ويبين وجه الدّلالة منها، ويقررها ويوضح محاســـنها، ويســـهل طريـــق الاستنباط منها»[٢٢].

ويعتبر الشّوكاني –رحمه الله- من أظهر الأصوليين الذين عملوا على تقرير شـــمول مـــدلول الرّأي للاستنباط من الأدلّة النّصّيّة وغيرها، وفي هذا الصّدد يقول: «واجتهاد الرّأي؛ كمـــا يكـــون

---

[17] -: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الرد على من أخلد إلى الأرض، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٠٣هـ): (ص/١٧١).

[18] -: ابن القيم، إعلام الموقعين: (١/53).

[19] -: تراجع الاعتراضات على هذا التّعريف في:

أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، مطبعة المدني، القاهرة: (١٧/٢)، والدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٧م): (ص/٣٦).

[20] -: خلاف، عبد الوهاب، مصادر التّشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه، ط. معهد الدراسات العربية، مصر (١٩٥٤م): (ص/٥-٨).

[21] -: الدريني، المناهج الأصولية: (ص/٣٦)، وخليفة بابكر الحسن، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٨٨).

[22] -: ابن القيم، إعلام الموقعين: (١/56).

باستخراج الدليل من الكتاب والسنّة، يكون بالتّمسّك بالبراءة الأصليّة، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو التّمسّك بالمصالح»[٢٣].

ثالثا- تعريف «الاجتهاد بالرّأي»:

أما المعنى التركيبي «للاجتهاد بالرّأي»؛ فأظهر من عني بتعريفه الشيخ محمّد أبو زهرة والدكتور فتحي الدريني؛ ونهجهما هذا امتداد للاتّجاه الذي رأيناه عند ابن القيّم والشوكاني ومن وافقهما.

يقول الشيخ محمّد أبو زهرة: «الاجتهاد بالرّأي تأمل وتفكير في تعرّف ما هو الأقرب إلى كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ؛ سواء أكان يتعرّف ذلك الأقرب من نصّ معيّن وذلك هو القياس، أم الأقرب [إلى] المقاصد العامّة للشّريعة وذلك هو المصلحة»[٢٤].

ورغم تمثيله لأطراف الرّأي بالقياس والمصلحة؛ إلاّ أن من الواضح ميله إلى شمول معنى الرّأي.

أما الدكتور الدريني فيقول في تعريفه: «بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة؛ لاستنباط الحكم الشّرعيّ العملي من الشّريعة نصّا وروحا، والتبصّر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللّغة وقواعد الشّرع وروحه العامّة في التّشريع»[٢٥].

ورغم إحاطة هذا التّعريف بحقيقة «الاجتهاد بالرّأي» من أطرافها؛ إلاّ أن فيه إسهابا وتكرارا؛ والحدود تصان عن الإسهاب ما أمكن.

هذا؛ ويمكن استخلاص تعريف جديد للاجتهاد بالرّأي؛ وهو أن يقال: «**بذل الفقيه الوسع في استنباط الأحكام الشّرعيّة بتفسير النّصّوص التّشريعيّة واستثمار دلالاتها، أو بإلحاقها قياسا أو استصلاحا، وتكييف تطبيقها بما يحقق مقصود الشارع منها إجراءً أو استثناءً**».

---

[23] -: الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ط. مصطفى البابي الحلبي، مصر، (١٣٧٢م): (ص/٢٠٢).

[24] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (١٧/٢).

[25] -: الدريني، المناهج الأصولية: (ص/٣٩).

الفرع الثّالث: شمول الرّأي لدى الصّحابة:

إن الاجتهاد بالرّأي الذي تصدح به الشّواهد التي تناهز في كثرتها نطاق الحصر لدى الصّحابة الكرام؛ يتسم بشمول واتساع لسائر متعلقات النظر الفقهي؛ من نظر في الأدلّة الشّرعيّة لاستخلاص الأحكام منها، وإجالة للتأمل في تفسير النّصّوص وتأويلها وفق ما يوثق أحكامها الكُلّيّة والجزئية، واستثمار دلالاتها لاستفادة ما تعطيه إشاراتها ولوازمها المباشرة وغير المباشرة من معاني وأحكام.

كما يشمل سائر أنواع الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؛ من قياس واستصلاح وغير ذلك مما يمكن تسميته بأصول الإجراء والتنفيذ.

ومن دلائل وجود استعمالات الرّأي عند الصّحابة في تفسير النّصّوص ذهاب زيد بن ثابت ﷺ في مسألة «زوج وأبوين» أو «زوجة وأبوين» إلى أن للأم ثلث ما بقي بعد فرض أحد الزوجين، وقد كان ذلك منه تفسيرا بالرّأي لقوله تعالى: {**فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ** مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَآؤُكُمْ **وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ** اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيما حَكِيمًا}[٢٦]؛ فقد حمل الثلث على أنه ثلث ما يرثه الأبوان لا ثلث الكل؛ فيكون ما بقي بعد فرض أحد الزوجين هو نصيب الأبوين. ويذكر ابن عبد البر أن عبد الله بن عباس أرسل إلى زيد بن ثابت يسأله عن حجته فيما ذهب إليه ههنا: «أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟»؛ فيجيبه زيد: «أنا أقول برأيي وتقول برأيك»[٢٧].

ومن شواهد هذا الوجه أيضا-: تفسير أبي بكر الصديق ﷺ لفظ «الكلالة» بأنّه ما عدا الوالد والولد.

أما استعمالاتهم للرّأي القياسيّ فله شواهد كثيرة جدا[٢٨]؛ فقد قاس ابن مسعود موت الزوج في مسألة «المفوضة» على الدخول في استحقاق المهر؛ وقال في تعليل ما ذهب إليه: «أقول فيها برأيي؛ فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان».

---

[26] -: [سورة النساء :١١].

[27] -: ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، ط. دار ابن الجوزي، الرياض، (١٩٩٤م): (٨٥١/٢).

[28] -: يراجع: ابن القيم، إعلام الموقعين: (١٦١/١-١٦٧)، وخليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٩٢-٩٣).

ومنها أيضا قول عمر في دية الجنين: «إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا»[٢٩].

ومنها كذلك قياس ابن عباس الأضراس على الأصابع في الدية وقال: «اعتبرها بها»[٣٠].

أما استعمالاتهم للرّأي في مجالات التّشريع المصلحي وسياسة التّشريع فهي من الكثرة بحيث تقرر أن «الرّأي المصلحي» كان في اعتبارهم مبدأ عاما يكاد ينافس «الرّأي القياسيّ»؛ رغم أنه قد وجد في اجتهادهم هذا ووجد ذاك[٣١].

لقد علل عمر ﵁ ذهابه إلى المنع من قسمة أرض السواد بقوله: «هذا رأي»؛ وهو يريد بذلك المصلحة، وقول عثمان ﵁ معللا لأمره بإفراد العمرة عن الحج: «إنما هو رأي رأيته»؛ أي اقتضته مصلحة عمارة البيت الحرام؛ وفي كلتا القصّتين دلالة على نزعة مصلحية واضحة.

والحاصل أن الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلفاء الرّاشدين كان واسع الأطراف كثير الأنواع؛ وكانت تطبيقاته تستند أحيانا إلى توسيع مدلولات النّصّوص التّشريعيّة بما تقتضيه أصول الشّريعة ومقاصدها الكُلّيّة، وتارة أخرى بما تقتضيه وجوه المصالح التي لا تعود على الشّريعة وأحكامها بالنقض والإبطال؛ وقد كان مستندهم في ذلك كله أن الشّريعة معللة، وأن أحكامها لا تستمدّ مشروعيتها إلاّ من وجود التطابق التام بينها وبين عللها؛ ومن ههنا قرر الأصوليون فيما بعد أن الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما.

يقول الدكتور خليفة بابكر بعد أن عدّد بعض استعمالات الرّأي في عصر الصّحابة: «ومنه نستطيع أن نقول بكل اطمئنان أن الصّحابة قد استعملوا الرّأي بمعنى عام شامل؛ فالرّأي عندهم كان يعني بيان المراد من النّصّ الظني الدّلالة، كما كان يعني القياس وغيره من وجوه الاجتهاد بالرّأي مما يرونه مصلحة وأقرب إلى روح التّشريع الإسلامي»[٣٢].

---

[29] -: أخرجه البيهقي، أحمد بن الحسين، في: «السّنن الكبرى»، ط. دار الفكر، بيروت (١٩٩٦م): (١١٤/٨)، وعبد الرّزّاق، ابن همام، في: «المصنّف»، ط. المكتب الإسلامي، بيروت (١٤٠٣هـ): (٥٨/١٠)، والشّافعيّ، محمد بن إدريس، في: «الأمّ»، ط. المطبعة الأميرية ، مصر (١٣٢٥هـ): (١٠٧/٦)

[30] -: أخرجه مالك، ابن أنس، في : «الموطّأ»، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. البابي الحلبي، مصر (١٩٦٧م): (رقم: ١٣٥٩): كتاب العقول، باب العمل في عقل الأسنان، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٩٠/٨).

[31] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (١٧/٢).

[32] -: بابكر الحسن، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٩٥-٩٦).

المطلب الثّاني: مكانة الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلامي:

لما كانت رسالة نبينا ﷺ هي خاتمة الرسالات قاطبة، وكان التّشريع الذي جاء به هو التّشـــريع العام لسائر البشر والباقي إلى آخر الزمان؛ فإن ذلك يقتضي أن يكون هذا التّشريع باقيــا وقــادرا على ملاحقة الحوادث التي يَنْسِلُهَا تعاقبُ الأيام وتقارضُ العصور؛ غير أن الله تعالى لم يكتب لنبيه محمّد ﷺ البقاء والخلود في دار الدنيا؛ بل أخبره بأنّه راحل عنها كما رحل عنها الذين خلــوا مــن قبل: {**وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ**} [٣٣]، وقولــه: {**وَمَــا محمّــد إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللّهُ الشَّاكِرِينَ**} [٣٤]؛ لكن قدرة التّشريع الذي أنزله الله عليــه لا تتمثــل صلاحيته في بقاء الوحي ينزل إلى آخر الدهر، ولا في مراوحة الملائكة بــين السّــماء والأرض تنقل الجديد من الذكر والآيات؛ وإنما تمثلت في مضمون ذلك التّشريع نفسه؛ فقد قرر بأوضح بيان وأصرحه الأحكامَ الأساسيةَ التي تمثلها الثوابت القارّة مــن عقائــد وعبــادات وأصــول النظــام الاجتماعي للأمة، كما وضع كليّاتٍ عامّةً لتكوين معايير التكييف والبيان في كل زمــان ومكــان، وضمّن الجزئيات التي يعتورها التغير معانيَ وعللاً من شأنها أن تحفظ على الأمة انتظــامَ الأمــر ولزومَ جادة النور الإلهي الذي تمشي في سناه.

ومن ههنا كانت كثير من الأحكام الشّرعيّة قد تُرِك أمر البتِّ فيها والنظر فــي تكييفهــا إلــى أرباب الاجتهاد؛ ذلك أن النبي ﷺ قد عُلِمَ على وجه القطع أنه لم يفسّر كل القرآن بالتوقيف؛ وإنمــا فسّرَ وبيّن الأحكام اللازمة لسائر المكلفين، والقضايا التي لا يمكن للاجتهاد أن يصــل فيهــا إلــى صواب أو حقّ[٣٥].

من ههنا نشأت الحاجة إلى «الرّأي» باعتباره وسيلة لاستخلاص البيان التّشريعي، وطريقــا لا معدلة عنه إلى تطبيق الأحكام القطعية والظنية على السواء؛ إذ الحاجة إلى التّطبيق وتنزيل الأحكام على الواقع مهمة مطردة الدوام والبقاء في الزمان والمكان؛ لأن الجزئيات والوقــائع لا تتنــاهى؛ بينما نصوص التّشريع متناهية من حيث العدد وإن لم تكن كذلك من حيث الصلاحية والخلود؛ مما

---

[33] -: [سورة الأنبياء: ٣٤].

[34] -: [سورة آل عمران: ١٤٤].

[35] -: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تعليق عبد الله دراز، ط.، دار المعرفة، بيروت (١٩٨٣م): (٤٢١/٣)، والدريني، محمد فتحي، بحوث مقارنة، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٤م): (٣٤/١).

يجعل من الاجتهاد بالرّأي ضرورة متحتمة للوفاء بالحاجات الإنسانية[36].وفوق كون الاجتهاد بالرّأي ضرورةً حيويةً فهو فريضةٌ دينية؛ لأنه لا سبيلَ إلى تحقيق مراد الشّارع الحكيم في كثير من الأحكام إلاّ عن طريقه؛ وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب؛ وهذا المعنى يؤكده الإمام الشافعي بقوله: «ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»[37]؛ وهو ما عبّر عنه أبو حامد الغزالي بعد ذلك بقرونه «باصطحاب الشّرع والعقل»؛ أي توافقهما وتواردهما على بيان مراد الله تعالى بما يحقق مصالح المكلفين ويذودهم عن موارد التهارج والفساد وعن التوحل في مساخط الله تعالى؛ ونص كلامه – رحمه الله-: « وأشرفُ العلوم ما ازدوج فيه العقل والسّمعُ واصطحب فيه الرّأي والشّرع، وعلم الفقه وأُصُوله من هذا القبيل فإنّه يأخذُ من صفو الشّرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرُّفٌ بمحض العقول بحيثُ لا يتلقّاهُ الشّرع بالقبُول، ولا هو مبنيٌّ على محض التّقليد الذي لا يشهدُ له العقل بالتّأييد والتّسديد»[38].

وهذا الذي قرره الغزالي وغيره ليس إلاّ تعبيرا عما قررته عشرات الآيات في كتاب الله تعالى؛ فقد بينت في مواضع كثيرة أن سبب الكفران في الدنيا والخسران في الآخرة إنما هو عدم استعمال العقل وتقليب وجوه الرّأي في مخلوقات الله وآياته؛ يقول سبحانه: { **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ** }[39]، ويقول أيضاً: { **قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ** }[40]، ويقول: { **كَذَلِكَ يُبيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ** }[41].

ولهذه المسوغات وغيرها كان الاجتهاد بالرّأي منهجا لا بدّ منه لضمان استمرار صلاحية التّشريع الإسلامي ونفاذه وآثاره؛ مهما تغيرت الظروف وتطورت أساليب الحياة[42]؛ خاصة وأن

---

36 -: السريتي، عبد الودود، تاريخ الفقه الإسلامي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، (١٩٨٢م): (ص/٧٩)، والدريني، المناهج الأصولية: (ص/٥٣).

37 -: الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، ط. البابي الحلبي، مصر (١٣٥٨هـ): (ص/٢٢).

38 -: الغزالي، المستصفى من علم الأصول: (٣/١).

39 -: [سورة آل عمران: ١٩٠].

40 -: [سورة الأنعام: ٥٠].

41 -: [سورة البقرة: ٢١٩].

42 -: الدريني، بحوث مقارنة: (٤٩/١).

تفصيلات القضايا والعوارض التي تلابسها دائمة التجدد والتبدل؛ إضافة إلى أن شؤون الخلق لا تستقر على حال واحدة، وإنما هي في تغير مستمر وتجدد دائم؛ ذلك التغير له أعظم الأثر في العلل والأوصاف المكونة للأحكام؛ مما يلجئ المجتهدين إلى اعتبار الزوائد والمعاني الطارئة على الأحكام الأصليّة بما يكفل بقاء سيادة الأحكام الشّرعيّة على حياة الناس، ويضمن لهم مصالحهم التي لا قيام لحياتهم إلاّ بها؛ إذ إن ثبات الظروف والأحوال مما يحيله العقلاء وينكره واقع الحياة؛ وفي هذا يقول ابن خلدون –رحمه الله-: «أحوال العالم والأمم، وعوائدهم ونحلهم؛ لا تدوم على وتيرة واحدةٍ ومنهاج مستقرّ؛ إنّما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة، وانتقالٌ من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاصِ والأوقات والأمصار؛ فكذلك يقعُ في الآفاقِ والأقطارِ والأزمنةِ والدّولِ-: سُنّةَ الله التي خلت في عباده»[٤٣].

على أن ثمة مجالات حيوية تشتد حاجتها إلى الاجتهاد بالرّأي، وتفتقر في كفالة صلاحها وضمان إيالاتها إلى أصوله وقواعده الإجرائية؛ أظهر تلك المجالات مجال سياسة التّشريع؛ لأن مبناها أساسا على الاجتهاد والنظر في ضوء الكليات التّشريعيّة العامّة، وهو ما يجعل هذا المجال في غاية الدّقّة والعمق علاوة عن الصعوبة التي تكتنفه والتردد الذي يعتريه؛ لافتقاره إلى أهلية اجتهادية عالية وسداد نظر فقهي وسياسي وواقعي عميق؛ وهو ما يؤكده ابن القيّم بقوله: «وهذا موضعُ مَزَلَّةِ أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرأوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشّريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنها حق مطابق للواقع؛ ظنا منهم منافاتها لقواعد الشّرع. ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول ﷺ وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشّريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر»[٤٤].

وههنا يدرك المتأمل سر تدريب النبي ﷺ لأصحابه على الاجتهاد والنظر، وتشجيعه لهم على الاستنباط، وإذنه لهم بالقضاء بين يديه على نحو ما سيأتي بيانه؛ إعدادا لهم كي ينهضوا بواجب الاجتهاد بعده على المنهج الذي فهموه وتشربوا أصوله من صحبته وملازمته؛ لأنهم أحق الناس بالاجتهاد وأقرب الخلق بعد النبي ﷺ إلى إصابة الحق فيه؛ ومن اجتهادهم وإقدامهم على الرّأي وردتنا آثار كثيرة تدل على خوضهم في بيان القرآن الكريم بما يغطي حاجات عصرهم، ولم

---

[٤٣] - ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٩٨٣م): ص (٢٨).

[44] -: ابن القيم، شمس الدين، الطرق الحكمية، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٨٥م): (ص/١٤-١٥).

يحجموا عن ذلك إحجاما كليا استكانة إلى دعوى التوقيف أو الاحتياط؛ ذلك أنهم أدرى الناس بمعانيه وأسباب نزوله وسائر متعلقاته، ومنه أخذ كثير من العلماء لزوم تفسير القرآن بالرّأي الصحيح الجاري على موافقة كلام العرب؛ يقول الشاطبي –رحمه الله- محتجا على من يمنع إعمال الرّأي الصحيح في التفسير: «الصّحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه، والتوقيف ينافي هذا؛ فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرّأي لا يصح»[٤٥].

هذا؛ وقد لخص الشيخ محمود شلتوت الأمور التي ترجع إليها حجية الرّأي في ثلاثة أمور[٤٦]:

أولاً-: تقرير القرآن مبدأ الشورى سبيلا إلى استخلاص الحقّ: { **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** }[٤٧].

ثانيا-: أمر القرآن الكريم بردّ الأمور المتنازع فيها إلى أولي الأمر؛ وهم من ملك أهلية الفهم والاستنباط والحكم في الأمور: { **وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً** }[٤٨].

ثالثا-: إقرارات النبي ﷺ لأصحابه الكرام الذين كان يرسلهم إلى الأقاليم البعيدة والمناطق النائية على الاجتهاد والأخذ بالرّأي فيما لم يجدوا حكمه وبيانه في الكتاب والسّنّة.

---

[45] -: الشاطبي، الموافقات: (٤٢١/٣).

[46] -: شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار القلم، القاهرة، (١٩٨٣م): (ص/٥٦٤).

[47] -: [سورة الشورى: ٣٨].

[48] -: [سورة النساء: ٨٣].

المطلب الثّالث: موقف الصّحابة من الرّأي في هذا العصر:

كان لانتشار الصّحابة ﷺ في الأمصار، واتساع امتدادهم في حركة الفتوح التي خرجوا لتحقيقها أثر كبير على ظهور نزعة الرّأي فيهم، ورغم أن سلطان الوحي الإلهي قد بقي مسيطرا على نفوسهم، وبقيت معه نزعة اللجوء إلى النّصّ مهيمنة على تفكيرهم الفقهي؛ إلاّ أن هذا كله كان يساوقه اقتناع عميق بضرورة عنصر الاجتهاد القائم على التأمل والنظر وطلب وجوه الحق والعدل؛ وذلك أن الحوادث الجديدة التي واجهتهم في البلاد المفتوحة والأمصار التي دخلوها قد ألجأتهم إلجاءً إلى البحث والاجتهاد، وكثيرا ما كان فقهاء الصّحابة المتواجدون في تلك البلاد يعلنون عجزهم عن استخراج أحكام الحوادث، ويرسلون إلى عاصمة الخلافة يطلبون حلولا عاجلة لما دهمهم من القضايا ونزل بهم أو بمن معهم من حوادث لم يسبق لها نظير-: فكان حتما على أهل الاجتهاد من علية الصّحابة أن يقلبوا المسائل على وجوهها؛ حتى لا تتعطل مصالح الرعية، أو يلجأ الناس إلى طلب التّفصّي من مشكلاتهم خارج نطاق الشّريعة؛ خاصة وأن عهد الخلفاء الرّاشدين قد اتسعت فيه رقعة الدولة الإسلامية؛ وشملت بلاد فارس والعراق والشام ومصر على ما بينها من تباين في الأعراف وأنظمة الحياة، وتفاوت في مستوى التحضر وأنماط العيش.

غير أن الذي يلاحظ في اجتهادات الصّحابة بالرّأي هو أنهم لم يكونوا يهجمون على أبواب الرّأي اختيارا ولا ينساقون إليها بدافع ميل إلى تحريك العقل وإجالة الفكر؛ وإنما كان ذلك موقوفا على وجود المقتضي الفعلي والمصلحة التي تفرضه؛ لذا كان من أظهر الأدلّة على هذه النزعة الأصيلة فيهم عدم تسرّعهم في الفتوى، ورغبة كل واحد منهم في أن يكفيه غيره مؤونة التكلم فيها؛ تجافيا عن الرّأي، وخوفا من الوقوع في الخطأ والافتئات على الشارع، ولم يقدموا على الفتوى إلاّ إذا رأوا أنها تعينت عليهم ولا سبيل إلى السكوت عن بيان حكمها.

يقول عبد الرحمن بن أبي ليلى: «أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ؛ فما كان منهم محدّث إلاّ ودّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا مفت إلاّ ودّ أن أخاه كفاه الفتيا»[٤٩].

ولقد تولدت عن نزعة الحرج من الفتوى والقول بالرّأي فيهم ظاهرة أخرى زادت من قيمة اجتهاداتهم؛ ألاَ وهي ظاهرة الاحترام المتبادل والبراءة من دعوى الإصابة في الاجتهاد[٥٠]؛ فقد كانوا إذا أقدموا على الرّأي وخاضوا في شعابه بما تقتضيه ظروف عصرهم وتستدعيه حوادث

---

49 -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١١٢٠/٢).

50 -: شلبي، محمّد مصطفى، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت (١٩٨٣م): (ص/١١٢).

زمانهم-: لا ينسون أن يتبرؤوا من الخطأ الذي تحتمله آراؤهم؛ رغبة في أن يبقى الاجتهاد في طلب الحق مفتوحا أمام غيرهم في تلك المسائل وغيرها.

يقول ابن سيرين: «لم يكن أحد أهيب بما لا يعلم من أبي بكر ﷺ، ولم يكن أحد بعد أبي بكر أهيب بما لا يعلم من عمر ﷺ؛ وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله منها أصلا، ولا في السّنّة أثرا فاجتهد رأيه، ثم قال: هذا رأيي! فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني وأستغفر الله»[51].

وورد عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال يوما وهو على المنبر: «يا أيها الناس! إن الرّأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيبا؛ إن الله كان يريه، وإنما هو منّا الظن والتكلف»[52]، وروى مسروق أن كاتبا لعمر كتب مرة: «هذا ما رأى الله ورأى عمر!»، فقال له عمر: «بئس ما قلت! قل: هذا ما رأى عمر؛ فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر»[53]؛ بل قال محذرا من عاقبة التعصب للرّأي: «السّنّة ما سنه الله ورسوله ﷺ، لا تجعلوا خطأ الرّأي سنة للأمة»[54].

وإن من الخطأ الكبير أن تحمل مواقفهم هذه على أنهم كانوا متحجرين أو ناكصين عن القيام بمهمة الاجتهاد وهو فرض كفائي في الجملة؛ بل ينبغي أن تفهم في ضوء سائر الآثار الواردة عنهم؛ وإن الصورة العامّة التي يمكن استخلاصها من ذلك كله هي أنهم خاضوا في سائر شعاب الرّأي، واجتهدوا في بيان النّصّوص التّشريعيّة كما اجتهدوا في تطبيقها وتنزيلها على الواقع؛ وإنما كان الورع والمسؤولية وآثار التربية النبوية تدفعهم إلى فتح باب المراجعة وإتاحة الفرصة لغيرهم من المجتهدين أن يجددوا النظر فيما يحتمل الصّواب والخطأ، ولقد كان ذلك المنهج الذي سلكوه؛ من خوض في جميع أنواع الرّأي المشروع مع حيطة وتوقٍّ بالغين من التوحل في الخطأ سنةً كريمة لمن بعدهم من علماء التابعين ومن تلاهم؛ وصدق الشيخ عبد الرحمن تاج حين قال: «وهذا الاستنباط الذي تستخرج به المعاني من بواطن النّصوص، وبه يعرف مراد الشارع من أقواله، ويوقف على أسرار تشريعه -جهد الاستطاعة-، وهو الذي مكن للفقهاء من سلف الأمة الإسلامية أن يجدوا في شريعة الإسلام كل ما يحتاجون إليه في الفتيا و في الحكم وفي القضاء، وفي كل ما فيه إصلاح الجماعة الإنسانية وتمكين روابطها، والنهوض بها من كمال إلى ما هو أكمل منه؛

---

51 -: أخرجه ابن عبد البرّ في «جامع بيان العلم»: (٨٣٠/٢).

52 -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١٠٤١/٢).

53 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١١٦/١٠)، وصحّحه ابن حجر، أحمد بن علي، في: «التّلخيص الحبير»، ط. شركة الطباعة الفنية، مصر (١٣٨٤هـ): (١٩٥/٤).

54 -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١٠٤٧/٢).

وهو الذي يجب أن يتابعهم عليه الفقهاء في كل عصر، حتى يوفى للشّريعة بكل مقاصدها، ويحقق لها أغراضها من تحصيل المصالح ودرء المفاسد»[٥٥].

ومن الواجب عند التعرض لموقف الصّحابة الكرام من الرّأي غداة الخلافة أن يقرر بصراحة كون الآثار التي وردت عنهم في ذلك متعارضة في ظاهرها؛ إذ منها طائفة يحملون فيها على الرّأي ويشددون النكير عليه وعلى أهله، وطائفة أخرى تقرر ضرورة استعمال الرّأي وتمدح سلوك سبيله.

[55] -: عبد الرحمن تاج، السياسة الشّرعيّة: (ص/٦٠).

المبحث الثّاني: عصر الخلافة الرّاشدة ودوره التّشريعي:

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: الإطار التاريخي لعصر الخلافة الرّاشدة:

المطلب الثّاني: أعلام الصّحابة المجتهدين بالرّأي في هذا العصر:

المطلب الثّالث: الدور التّشريعي لهذا العصر:

المطلب الرّابع: أهم الفوارق بين عصر النبوة وعصر الخلافة الرّاشدة في مجال الاجتهاد بالرّأي:

بعد أن انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى؛ كانت مصادر التّشريع الأساسية قد اكتملت وانتهى تتابعها؛ غير أن الاجتهاد الذي يتولى استنباط الأحكام من تلك المصادر لا ينقطع، كما أن الاجتهاد في تطبيق مضامين تلك النّصّوص يعتبر حاجة لا يخضع لنطاق زمني أو مكاني تنتهي عنده؛ بل هو مستمر في سائر العصور، ومحتاج إليه في كل الأمصار والأقطار -: وهو الأمر الذي قام الصحابة بتصديقه على أرض الواقع، وقدّموا فيه منهجاً فريداً لمن بعدهم من الفقهاء والمجتهدين.

وفيما يلي؛ إطلالة على ذلك العصر من الناحية التاريخية، ثم حديثٌ عن الدور التّشريعي الذي قام به أولئك الأعلام.

المطلب الأوّل: الإطار التاريخي لعصر الخلافة الرّاشدة:

يعتبر عصر الخلافة الرّاشدة هو فاتحة الدور الثّاني من أدوار تاريخ التّشريع؛ وهو دور البناء أو الشباب في اعتبار المؤرخين للفقه الإسلامي[56]، أو المرحلة الأولى من عصر التأسيس الذي تطورت فيه المصادر الشّرعيّة في اعتبار آخرين[57].

يبدأ هذا العصر من وفاة النبي ﷺ سنة (١١هـ)، وينتهي بوفاة الخليفة الرّاشد علي بن أبي طالب ﷺ سنة (٤٠هـ).

وقد افتتح هذا العهد المبارك بخلافة أبي بكر الصديق عبد الله بن أبي قحافة التيمي ﷺ؛ أعظم أصحاب رسول الله ﷺ قدرا وأنبههم ذكرا، وهو أول من أسلم من الرجال، وأحد المبشرين بالجنة، وخير الناس للناس بعد رسول الله ﷺ.

بدأت خلافته بعد وفاة رسول الله ﷺ سنة (١١هـ)، وانتهت بوفاته سنة (١٣هـ) لثمان بقين من جمادى الآخرة، وصلى عليه عمر في المسجد؛ فكانت خلافته سنتين وثلاثة أشهر وأياما[58].

---

56 -: بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥١).

57 -: محمّد فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلامي: (ص/١٠٤).

58 -: ينظر:

ابن حجر، الإصابة: (١٠١/٤)، وابن الأثير، أسد الغابة: (٣٠٩/٣)، والنّووي، تهذيب الأسباب واللّغات: (١٨١/٢).

وقد كانت بيعته بإشارة من عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح -رضي الله عنهما-، ثم بويع بيعة عامة في المسجد[٥٩]، ولم تكن قط بتدبير منه ومن عمر وأبي عبيدة على نحو ما اختلقه المستشرق الفرنسي لامانس، وتابعه عليه بعض المؤرخين الحاقدين كالماروني فيليب حتِّي وغيره[٦٠].

وقد ابتدأ عهده المبارك بإعلان وفائه لنهج النبي ﷺ؛ فقال في أول خطبة ألقاها على منبر النبي ﷺ: «أيها الناس! إني قد وليت عليكم ولست بخيركم؛ فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني؛ الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله؛ فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[٦١].

وكان من جلائل أعماله -رغم قصر مدة خلافته- بعث جيش أسامة الذي عقد رايته النبي ﷺ قبل وفاته[٦٢]، ثم قمع الردة التي ظهرت في بعض قبائل العرب[٦٣]، وجمع المصحف الجمعَ الأول، ثم إخضاع الحيرة لسلطة الخلافة الإسلامية بعد أن كانت خاضعة قبل ذلك للفرس[٦٤].

وقد خلفه بعد وفاته الفاروق عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي، أقرب الصّحابة إلى رسول الله ﷺ بعد أبي بكر، وأقواهم شكيمة وبأسا في الذود عن المحارم، وهو ثاني المبشرين بالجنة، وأعظم الملهمين في تاريخ الإسلام، وأغزر الصّحابة علما بشهادة رسول الله ﷺ.

وقد عهد إليه أبو بكر ﷺ بالخلافة قبيل وفاته سنة (١٣هـ)، ثم امتدت خلافته إلى آخر سنة (٢٣هـ).

وقد كان عهده المبارك أزهر عهود الخلافة الرّاشدة؛ لما تم فيه من الفتوح واتساع رقعة الإسلام حتى جاوزت حدود فارس والشام ومصر، ولما تقررت فيه من تراتيب النظام السياسي

---

59 -: ابن حجر، فتح الباري: (٣٨/٧-٣٩).

60 -: فيليب حتّي، تاريخ العرب: (١٧٢/١).

61 -: أخرجه معمر بن راشد في «الجامع»: (٣٣٦/١١/ مع مصنّف عبد الرزّاق).

62 -: عبد الرزّاق، المصنّف: (٥٧/٦)، والطّبراني، المعجم الكبير: (١٣٠/٣)، والواقدي، المغازي: (١١١٨/٣)، وابن سعد، الطبقات: (١٩٠/٢).

63 -: ابن حجر، فتح الباري: (٤٣٣/٧-٤٣٥).

64 -: المصدر نفسه: (٢٥٩/١٠).

لدولة الإسلام، ونضجت فيه مناهج الاجتهاد التّشريعي وأصول النظر الفقهي الصحيح، كما تم فيه إجلاء اليهود من جزيرة العرب[٦٥]، وغير ذلك من جلائل الأعمال[٦٦].

وقد رزقه الله تعالى الشهادة التي تمناها في مدينة نبيه ﷺ، وقد طعنه الشقي أبو لؤلؤة المجوسي غلام المغيرة[٦٧].

ثم خلفه بعد وفاته ذو النورين عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية القرشي، صهر النبي من ابنتيه، وثالث المبشرين بالجنة، الذي كانت الملائكة تستحي منه –وقد كان شديد الحياء جم التواضع-[٦٨].

بدأت خلافته في سنة (٢٣هـ) بعد أن استقر أمر المجلس الشوري المصغر الذي عيّنه عمر ﷺ على اختياره خليفة للمسلمين، واستمرت خلافته إلى أن استشهد في الفتنة التي أثارها الغوغاء الخارجون عليه في سنة (٣٥هـ).

وقد كان من الإنجازات التي تمت في عهده توسع حركة الفتح الإسلامي حتى بلغت خراسان وما جاورها[٦٩]، وجمع الناس على مصحف واحد[٧٠]، وإعادة بناء المسجد النبوي[٧١]، وأعمال أخرى غيرها[٧٢].

65 -: صحيح البخاري: (رقم: ٢٥٢٨): كتاب الشروط، إذا اشترط في المزارعة إذا شئت أخرجتك، وعمر بن شبة، تاريخ المدينة: (١٨٨/١).

66 -: يراجع:

ابن حجر، الإصابة في تمييز الصّحابة: (٢٧٩/٤)، وابن الأثير، أسد الغابة: (١٤٥/٤)، والنّووي، تهذيب الأسباب واللّغات: (٣/٢).

67 -: صحيح البخاري: (رقم: ٣٤٢٤): كتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان.

68 -: صحيح مسلم: (رقم: ٤٤١٤): طتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عثمان بن عفان ﷺ، وابن حجر، فتح الباري: (٦٨/٧).

69 -: ابن حجر، فتح الباري: (٤٩١/٣-٤٩٢)، ويعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ: (٣٩٦/٣).

70 -: صحيح البخاري: (رقم: ٤٦٠٤): كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن.

71 -: صحيح البخاري: (رقم: ٤٢٧): كتاب الصلاة، باب بنيان المسجد.

72 -: يراجع:

ابن حجر، الإصابة في تمييز الصّحابة: (٢٢٣/٤)، وابن الأثير، أسد الغابة: (٥٨٤/٣)، وابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: (٦٩/٣).

ثم خلفه علي بن أبي طالب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم النبي ﷺ وختنه على ابنته فاطمة، وأحد السابقين الأولين، ورأس شجعان الصّحابة، وقد تربى في بيت النبي ﷺ ولازمه حتى آخاه النبي ﷺ[73]، وهو أقضى الصّحابة بشهادة عمر ﷺ[74].

وقد بدأ خلافته بمبايعة عامة في المدينة النبوية عام (٣٥هـ)، ثم تتابعت الأمصار في البيعة، وشغب عليه أهل الشام وبعض من وافقهم، وانتهت باستشهاده في الكوفة سنة (٤٠هـ) على يد الشقي عبد الرحمن بن ملجم الخارجي[75].

وقد كان عهده ﷺ مليئا بالفتن والقلاقل، ورغم هذا فقد تحققت فيه إنجازات كثيرة؛ منها تقرر الأحكام الشّرعيّة المتعلقة بقتال أهل القبلة، وظهور اجتهادات وأقضية كثيرة في أغلب أبواب الفقه، كما نضجت في هذا العهد طبقة التابعين على أيدي كبار فقهاء الصّحابة الذين كانوا أحياء في هذا العهد.

ولقد كان هؤلاء الخلفاء الرّاشدون الأربعة هم خير الناس بعد رسول الله ﷺ، وفي عهدهم نعمت شعوب وأمم كثيرة بالدخول في الإسلام، وتمتعت بالتحرر من نير الطغيان الفارسي والروماني الذي كانت ترزح تحته لقرون طويلة، وظلت تئن من وطأة استعباده وامتهانه للكرامة الإنسانية بأبشع أنواع الاستعباد والظلم.

ولقد شهد على نقاء عهد الخلفاء الرّاشدين وتميزه ونزاهته حتى المستشرقون الذين لم يغالطوا ضمائرهم ولم يعمهم الحقد والسياسة عن رؤية الحق؛ فهذا المستشرق الفرنسي «سيديّو» أستاذ التاريخ في كلية سان لويس وسكرتير كلية «كوليج دو فرانس» يقول في هؤلاء الخلفاء الكرام: «وأوائل الخلفاء هم أبو بكر (٦٣٢-٦٣٤) وعمر (٦٣٤-٦٤٤) وعثمان (٦٤٤-٦٥٥) وعليّ (٦٥٥-٦٦٠)؛ فلم يُسكرهم سلطانهم، فلم يبحثوا عن النفائس والثراء، بل ظلوا أوفياء لحياة الزهد والورع التي كان محمّد قُدوةً لهم فيها؛ فكانوا مثله، يقصدون المسجد للوعظ والصلاة، ويستقبلون الفقراء والمظلومين في بيوتهم، وسار عمر بن الخطاب إلى القدس ليستلمها فسافر من المدينة إلى فلسطين من غير حاشية أو حرس، وتوفّي أبو بكر فلم يترك لورثته سوى ثوب وعبد وجمل، وكان عليّ يتصدق على الفقراء في كل جمعة بما عنده من النقود؛ أفلا نذكر أن أبا بكر كان يأخذ من

---

[73] -: ابن حجر، فتح الباري: (٥/٣٥٨).

[74] -: صحيح البخاري: (رقم: ٤١٢١): كتاب التفسير، باب قول: {**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِهَا**}.

[75] -: يراجع:

ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: (٣/٢٦)، والفسويّ، المعرفة والتّاريخ: (٣/٣٩٩).

بيت المال خمسة دراهم مياومة؟ أفلا نذكر أن عمر بن الخطاب كان ينام على درج المسجد بين المساكين؟ أفلا نذكر حفنة تمر عليّ بن أبي طالب... ولم يأنف عليٌّ من الحضور إلى المحاكم متهما نصرانيا بسرقة سلاحه، وكانت أحكام القضاء نافذة؛ فلم يجرؤ أحد من أولئك الخلفاء الأربعة الذين عرفوا بالخلفاء الرّاشدين على العفو عن مدين، وكانت الشّريعة واحدة للفقير والغني والسري والعامّيّ»[٧٦].

ويقول المستشرق «ن. ج. كولسون» في سياق حديثه عن تشاور الصّحابة في مسألة من الميراث: «ويظهر من هذا الاستعداد الذي أبداه أبو بكر وعمر للأخذ بحجة الآخرين فيما يعرض من قضاء؛ أن مهمة تفسير التّشريعات القرآنية لم تكن امتيازا لجهة رسمية معينة؛ بل اشترك في ممارستها كل من أهّلته مواهبه للاضطلاع بها من علماء الصّحابة وأتقيائهم...، وكان من المسلّم به أن الخلفاء وقد قاموا مقام النبي [ﷺ] فيما كان له سلطة سياسية على الأقل، إن لم تكن خلافتهم له ذات صبغة دينية كذلك على أعلى درجة من الكفاية في القضاء والفصل فيما ينشأ من خلاف»[٧٧].

[76] -: تاريخ العرب العام: (ص/١٢٤-١٢٥).

[77] -: في تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٤٨).

المطلب الثّاني: أعلام الصّحابة المجتهدين بالرّأي في هذا العصر:

لم يكن علماء الصّحابة الكرام على درجة واحدة في استعمال الرّأي والاجتهاد وفق أصوله وشعابه، ولا كانوا سواء في مستوى الإحاطة بالمتغيرات التي كانت تؤثّر توسيعاً وتضييقاً في عملية الرّأي؛ ذلك أن الصّحابة الذين كانوا على سدّة الحكم وفي أعناقهم مقاليد المسؤولية معنيون قبل غيرهم بالبحث والاجتهاد، ومسؤولون بصفة مباشرة عن إيجاد حلول بيانية أو تنفيذية للمشكلات والأقضية التي حدثت في عصرهم.

وكما كان للمسؤولية عن إدارة شؤون الدولة وسياسة أمور المسلمين دور كبير في مقدار الرّأي؛ على النحو الذي كان في عهد عمر مثلا؛ فقد كان للقدرات الشخصية والاستعداد الفطري أثر كبير جدا في كثرة الرّأي وجودته أيضا، ومما غذّى هذا الاستعدادَ والإمكانات الذاتية مقدارُ ملازمة النبي ﷺ؛ فقد كان أشهر القائلين بالرّأي غالبا من أهل السابقة في الإسلام؛ وممن لازموا النبي ﷺ مدة طويلة تكفي في تحريك المنطق الاجتهادي في النفوس، وتتيح لصاحبها اكتساب الملكة الفقهية التي لا يمكن أن تولّدها اللقاءات العابرة والزيارات المعدودة.

وقد وصف ولي الله الدهلوي كبار فقهاء الرّأي من الصّحابة فقال: «وأكابر هذا الوجه: عمر، وعليّ، وابن مسعود، وابن عباس ﵃؛ لكن كان من سيرة عمر ﵁ أنه كان يشاور الصّحابة ويناظرهم حتى تتكشف الغمة ويأتيه الثَّلَجُ؛ فصار غالب قضاياه وفتاواه متبعة في مشارق الأرض ومغاربها؛ وهو قول إبراهيم لما مات عمر ﵁: ذهب تسعة أعشار العلم، وقول ابن مسعود ﵁: كان عمر إذا سلك طريقا وجدناه سهلاً. وكان عليٌّ ﷺ لا يشاور غالبا؛ وكان أغلب قضاياه بالكوفة؛ فلم يحمل عنه غالبا إلاّ أهل تلك الناحية»[٧٨].

وقد ذكر ابن حزم وابن القيّم –عليهما رحمة الله- أن المكثرين من الفتيا من الصّحابة سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر ﵃[٧٩].

---

[78] -: حجة الله البالغة: (٤٠٨/١-٤٠٩).

[79] -: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٩٢/٥-١٠٤)، ورسالة «أصحاب الفتيا من الصّحابة ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا» الملحقة بكتاب جوامع السيرة: (ص/٣١٩-٣٣٥)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١٧/١-١٨).

قال أبو محمّد بن حزم: «ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم»[٨٠]، ثم قال: «وقد جمع أبو بكر محمّد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون فتيا ابن عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- في عشرين كتابا»[٨١].

ولئن كان عبد الله بن عمر ﷺ قد عرف بالاحتياط والتحرج من اللجوء إلى الرّأي؛ إلاّ أنه كان من المشهورين بالإفتاء، ولما كانت تغلب عليه ﷺ صفة النقل؛ فقد كان إذا أعوزه نصّ من الكتاب أو السّنّة استند في فتاويه إلى فتاوى أبيه وفتاوى زيد بن ثابت وغيرهما ممن سلفه من كبار فقهاء الصّحابة؛ ومن اللازم أن يشار إلى أن زيد بن ثابت ﷺ لم يكن في الرّأي والفتيا على النحو الذي سلكه عبد الله بن عمر من حيث التحرج والتجافي عن الاجتهاد بالرّأي؛ ومن الغريب أن يجعل الشيخ محمّد مصطفى شلبي زيداً وعبد الله بن عمر على رأس طائفة المتحرجين من استعمال الرّأي والإقلال منه[٨٢]-: رغم أن زيد بن ثابت قد عرف بآراء كثيرة تدل على أنه كثير اللجوء إلى استعمال الرّأي في الاجتهاد.

وهذا الإمام مالك -رحمه الله- يقول: «كان أعلم الناس عندنا بعد عمر زيد! وكان إمام الناس عندنا بعده ابن عمر، وكان سعيد بن المسيب جلُّ ما يفتي به من فتاوى زيد! وكان يقول: هو أعلم من تقدمه بالقضاء، وأبصرهم بما يَردُ عليه مما لم يسمع فيه بشيء»[٨٣].

ونقل ابن القيم عن ابن جرير الطبري أنه قال: «وقد قيل إن ابن عمر وجماعة ممن عاش بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ إنما كانوا يفتون بمذاهب زيد بن ثابت، وما كانوا أخذوا عنه مما لم يكونوا حفظوا فيه شيئا عن رسول الله ﷺ قولاً»[٨٤]؛ بل لقد وصفه حسان بن ثابت ﷺ «بجودة المعاني» حين قال في رثائه[٨٥]:

فمن للقوافي بعد حسان وابنه ومن للمعاني بعد زيد بن ثابت!

غير أن أكثر الصّحابة استعمالاً للرّأي، وأجودهم مذهبا فيه: عمر بن الخطاب ﷺ؛ الذي أتاح له استعداده الفطري علاوة عن المسؤوليات التي اضطلع بها تبعا في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر

---

[80] -: الإحكام في أصول الأحكام: (٦٦٦/٥)، وانظر أيضا: الشيرازي، طبقات الفقهاء: (٣٦-٤٨).

[81] -: المصدر نفسه: (٦٦٦/٥).

[82] -: محمّد مصطفى شلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي: (ص/١٢٠).

[83] -: ابن بدران، تهذيب تاريخ دمشق: (٤٤٨/٥).

[84] -: إعلام الموقعين: (١٧/١).

[85] -: الذّهبي، سير أعلام النّبلاء: (٤٤٠/٢).

ﷺ؛ واستقلالاً في عهده هو لمّا آلت إليه الخلافة حسّاً فقهيا عاليا؛ ميّز فقهه وأراءه بجودة ودقة منهجية رفيعة، حتى لقد قال فيه عبد الله بن مسعود ﷺ: «لو أن علم عمر في كفة الميزان، ووضع علم أهل الأرض في كفة-: لرجح علم عمر!» [86].

ولقد حكى ابن جرير -فيما نقله عنه ابن القيّم- أن ابن مسعود كان متأثرا جدا بمنهج عمر الفقهي، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه، ويرجع من قوله إلى قول عمر؛ ثم قال عامر الشعبي واصفا هذا التأثر: «كان عبد الله لا يقنت، ولو قنت عمر لقنت عبد الله!» [87].

غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن ابن مسعود كان ميلا إلى الرّأي القياسيّ في الوقت الذي عرف منهج عمر ورأيه بأنّه رأي مصلحي، وسيأتي تحليل ذلك في موضعه من هذه الدراسة.

أما علي بن أبي طالب ﷺ؛ فقد كان من أشهر مقدَّمي فقهاء الصّحابة في الأقضية والفتاوى التي تتصل بمجال الدعاوى والنزاعات الحقوقية؛ حتى إن مسروق بن الأجدع اعتبره أول من يذكر في أكابر علماء الصّحابة؛ فقال: «شاممت أصحاب محمّد ﷺ؛ فوجدت علمهم ينتهي إلى ستة: إلى عليّ، وعبد الله، وعمر، وزيد بن ثابت، وأبي الدرداء، وأبيّ بن كعب، ثم شاممت الستة فوجت علمهم انتهى إلى علي وعبد الله» [88].

ورغم أن في جعل أبي الدرداء وأبيّ بن كعب في عداد كبار فقهاء الصّحابة تجوّزا واضحا؛ إلاّ أن في هذه الكلمة دلالة بينة على مكانة علي ﷺ وأثره في فقهاء التابعين –خاصة في العراق-، ومن الطبيعي أن يكون ﷺ واسع المذهب في الرّأي جيّدَ المنهج فيه؛ وذلك لأن الأقضية –وهو المقدم في معرفتها- تعتمد كثيرا على الفراسة واليقظة وحدّة النظر وجودة الرّأي؛ ولا يمكن أن يسلّم له أعلام الصّحابة والتابعين بالإمامة في القضاء لو كان خاليَ الوفاض من تلك الصفات والخصال التي لا يَنْبُهُ شأنُ القاضي إلاّ بها.

أما أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها-؛ فقد كانت مضرب المثل في الذكاء ونباهة العقل ووفور العلم بالقضاء والفرائض؛ وقد ذكر ابن القيّم أنها كانت «مقدَّمةً في العلم بالفرائض

---

[86] -: أخرجه البيهقي في: «المدخل»: (رقم: ٧٠)، ويعقوب الفسوي في «المعرفة والتّاريخ»: (٤٦٢/١)، والحاكم في: «المستدرك»: (٨٦/٣)؛ وذكر أنه صحيح على شرط الشّيخين.

[87] -: أخرجه ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٢٠٩/٢).

[88] -: أخرجه الطّبراني في: «المعجم الكبير»: (رقم: ٨٥١٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (١٥٤/٣٣-١٥٥)، والفسوي في: «المعرفة والتّاريخ»: ٤٤٤/١-٤٤٥)، والذّهبيّ في: «سير أعلام النّبلاء»: (٤٩٣/١).

والأحكام والحلال والحرام، وكان من الآخذين عنها الذين لا يكادون يتجاوزون قولها المتفقّهين بها-: القاسم بن محمّد بن أبي بكر –ابن أخيها، وعروة ابن الزبير ابن أختها أسماء»[٨٩].

ويقول مسروق عنها: «لقد رأيت مشيخة أصحاب رسول الله ﷺ يسألونها عن الفرائض»[٩٠].

أما ابن عباس ﷺ فهو معدود من فقهاء الرّأي من الصّحابة؛ وقد تميز رأيه بأنّه أميل إلى التفسير منه إلى الفقه، وإن كانت له آراء كثيرة في الفقه والفرائض وأحكام الحلال والحرام؛ إلاّ أن مما يلاحظ على فقهه وفتاويه أن غالبها قد ظهر بعد الخلافة الرّاشدة؛ مما يجعل قدراً كبيرا من فقهه خارج نطاق هذه الدراسة، وإن كان كثير منه داخلا فيها؛ خاصة وأنه كان يؤخذ قوله ويستشار في القضايا والمعضلات منذ زمن عمر ﷺ[٩١].

ولقد قال عطاء بن أبي رباح في وصف مجلسه: «ما رأيت مجلسا قط أكرم من مجلس ابن عباس أكثر فقها وأعظم، وإن أصحاب الفقه عنده، ووأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يُصدرهم كلهم في واد واسع»[٩٢].

على أن من أكابر فقهاء الصّحابة وأهل الرّأي فيهم معاذ بن جبل ﷺ، حتى إن عمر بن الخطاب –وهو أشهر أهل الرّأي من الصّحابة- خطب الناس بالجابية فقال: «من أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت، ومن أراد أن يسأل عن الفقه معاذ بن جبل، ومن أراد المال فليأتني»[٩٣]؛ ولعل وفاته المبكرة نسبيا كان لها دور في قلة ما يُؤْثَرُ عنه من الفقه والرّأي؛ وقد عُلم أن النبي ﷺ قد بعثه إلى اليمن قاضيا على نحو ما سيأتي في المباحث القادمة، وتولّيه القضاء للنبي ﷺ دليل على مقدار رسوخه في الاجتهاد بالرّأي.

---

89 -: إعلام الموقعين: (١/١٧).

90 -: أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ٢٧٣٥): كتاب الفرائض، باب في تعليم الفرائض، والحاكم في: «المستدرك»: (١١/٤)، والبيهقي في: «المدخل»: (رقم: ١١٠)، ابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٦٦/٨)، والفسوي: «المعرفة والتّاريخ»: (٤٨٩/١)، وقال الهيثمي في «مجمع الزّوائد»: (٢٤٢/٩): «إسناده حسن».

91 -: صحيح البخاري: (رقم: ٤٢٩٤): كتاب المغازي، باب إذا جاء نصر الله والفتح.

92 -: أخرجه الخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (١٧٤/١)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (٥٢٠/١)، والبلاذري في: «أنساب الأشراف»: (٤٤/٤).

93 -: أخرجه الحاكم في: «المستدرك»: (٢٧١/٣)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٣٤٨/٢، و٣٥٩)، وصحّحه ابن حجر في: «فتح الباري»: (١٢٦/٧).

وممن يلحق بهؤلاء أيضا أبو موسى الأشعري ﷺ[٩٤]؛ فقد كانت له آراء كثيرة –خاصة في عهد عمر- تدل على نزعته الاجتهادية الميالة إلى الرّأي القياسيّ غالبا.

على أن هؤلاء الذين دُعُوا بالمكثرين من الفتيا والرّأي؛ ليسوا سواء في مقدار الرّأي وإن اشتركوا في الكثرة المذكورة؛ إلاّ أنهم كانوا متفاوتين في مقدار استعماله وتحكيمه في الحوادث والأقضية؛ ولقد صدق فيهم قول مسروق –رحمه الله-: «جالست أصحاب محمّد ﷺ فكانوا كالإخاذ؛ الإخاذة تروي الراكب، والإخاذة تروي الراكبين، والإخاذة تروي العشرة، والإخاذة لو نزل بها أهل الأرض لأصدرتهم، وإن عبد الله من تلك الإخاذ»[٩٥].

[94] -: إعلام الموقعين: (١٠/١).

[95] -: أخرجه البيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ١٥٠)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٣٤٢/٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (١٥٦/٣٣-١٥٧)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (٥٤٢/٢)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٦٤/٦).

المطلب الثّالث: الدور التّشريعي لهذا العصر:

يشيع في الأوساط العلمية أن الشافعي هو واضع علم «أصول الفقه»، وتمتد تداعيات هذه المقولة لتقرر في أعماق التصور العلمي لدى أصحابها أن المجال التاريخي أو الزمني لدراسة أصول الفقه يجب أن ينطلق من عهد الإمام الشافعي –رحمه الله-؛ ورغم أن هذا التصور لا غبار عليه إذا كان نطاقه مجال الكتابة والتصنيف في هذا العلم؛ إلاّ أن الأمر يزداد سوءا حين تدرس مرحلة التنزيل التي اكتملت فيها المصادر الأصليّة –الكتاب والسّنّة- على أنها مرحلة مستقلة؛ ثم يتم القفز إلى مرحلة تدوين علم الأصول باعتباره أداة النظر والبحث في النّصّوص التّشريعيّة.

إن هذا الاختزال المخل في تصوير التطور التدريجي لمسيرة هذا العلم يَشْنَأُ الحقيقة العلمية ولا يخدمها؛ ذلك لأن أي علم من العلوم، وأي لون من ألوان المعارف إنما تنضج مضامينه نتيجة التراكم واتصال أيدي العلماء في سبيل إنضاج الفرع العلمي الذي يَعْتَزُونَ إليه؛ وليس من المعقول أن تنشأ العلوم طفرة واحدة؛ مكتملةَ النضوج، مستويةَ المباني والأصول.

هذه المقدمة ضرورية جدا حين يراد التحدث عن الدور التّشريعي لعصر الخلافة الرّاشدة؛ ذلك أنه يعتبر –في نظري القاصر- الحلقة الضائعة في علم الأصول بالذات، وإن كان قد لقي اهتماما واحتفاءً لائقين من الناحية الفقهية والحديثية.

وإذا كانت كل دعوى لا بدّ لها من دليل ينهض بصحتها ويزيل داجية الغموض عن حقيقتها؛ فإن من اللازم أن يذكر شاهد واحدٌ عليها في هذا المقام، ثم تبسط أدلتها الفعلية عند تفصيل القول في مجالات الرّأي في هذا العصر؛ وحاصل ما يمكن قوله بهذا الصّدد أن سائر كتب أصول الفقه العامّة تخصص مباحث أو فصولاً للحديث عما يسمى «بالأدلّة المختلف فيها» أو «الأدلّة الثانوية» أو «الأدلّة المردودة» على حد تعبير بعض الأصوليين، وتنطلق أغلب هذه المؤلفات من عرض حجج أرباب المذاهب الفقهية وشبهات أصحاب الفرق الضالة وأصحاب المقولات الكلامية التي كانت نافقة السوق في بعض الفترات التاريخية لأمّتنا، ثم تناقش تلك الحجج والشبهات؛ وكأن هذه الخطط الإجرائية التي هي الاستصلاح والاستحسان والذرائع وما يتصل بها لم تنشأ إلاّ مع نشأة المذاهب الفقهية، ولم تستمدّ مشروعيتها –أو عدم مشروعيتها- إلاّ من احتجاج أئمتها بها أو ردّهم لها، ومن الغريب حقا أن يقع فيها كل ذلك الخلاف، وأن تبقى مقررات الدراسات الشّرعيّة طافحةً بنصرة حجيتها أو ردّها ونقضها؛ بدلَ أن تنتقل إلى مرحلة جديدة تُستثمر فيها تلك الأصول الإجرائية لبسط سلطان الشّريعة على حياة الناس في عصرنا وفي سائر العصور.

ولو أن مؤلفي تلك الكتب والمقررات رجعوا رأساً إلى تلك الحلقة «المهملة» من تاريخ الأصول –وهي فترة الخلافة الرّاشدة- لاستخلصوا من اجتهادات الصّحابة الكرام فيها مقررات بالغة القيمة، وقواعدَ اجتهاديةً عظيمةَ الأهمية في علم أصول التّشريع خصوصاً وفي الفقه عموما؛ ذلك أن هذه الأصول الإجرائية لم تستمدّ مشروعيتها إلاّ من تطبيقات الصّحابة الكرام ومن واقع اجتهاداتهم.

وإذا كان الدور التّشريعي لأي عصر لا يظهر إلاّ بمقدار آثاره حجما ونوعا؛ فإن عصر الخلافة الرّاشدة يعتبر أهم أدوار تاريخ التّشريع بعد عصر النبوة؛ ذلك أن المصادر التّشريعيّة لمّا اكتملت؛ لزم بعدها أن تبدأ مرحلة البيان التفسيري المباشر؛ إضافة إلى التّطبيق الفعلي للمقررات التي تضمنتها تلك الثروة الغالية من النّصّوص التّشريعيّة، وهو ما قام به الصّحابة الكرام على أتم وجه وأكمله؛ وكان منهم أن فتحوا باب الاجتهاد بنوعيه البياني والتّطبيقي على مصراعيه، وسنّوا للناس بعدهم المنهج القويم للاجتهاد[96]، كما قرروا الأسس المرجعية التي تحكم عمليات الاستنباط والتّطبيق، وبينوا مناهج التّفصّي من الاختلاف في الفروع، ونظّموا قواعد التّعامل مع النّصّوص جمعا وتوفيقا وترجيحا.

وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: «إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالاً للظنون»[97]، ثم يقول: «نقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة وهم الصّحابة ومن اتبعهم بإحسان ﷺ»[98].

كما أن تعامل هؤلاء الصّحابة الكرام مع الواقع الذي واجهوه في سائر الأمصار التي فتحوها قد أتاح لهم أن يفتحوا ضروبا جديدة للاجتهاد بالرّأي القائم على رعاية الظروف والملابسات والعوارض والخصوصيات التي تحيط بذلك الواقع الجديد؛ حتى أصبح للظروف بفضل اجتهادهم دورٌ في تشكيل علل الأحكام الشّرعيّة[99]؛ فجاء اجتهادهم تارة استصلاحا، وتارة استحسانا، وتارة أخرى استصحابا أو سدّ ذرائع؛ ولعل الفضل في ظهور هذه المقررات الاجتهادية الجديدة يرجع إلى أن الفقه في عصرهم كان يحكم الحياة ويتعامل مع الواقع، ويجتهد لإيجاد الحلول العلاجية لمشكلات قائمة، ولم يكن ينطلق من رغبة في تأسيس العلوم أو تأليف الكتب أو الانتصار لمذهب أو قول أو إمام-: ومن ههنا يجد كل متأمل في الثروة الأثرية التي حفظت لنا اجتهاداتهم أنهم قد

---

96 -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (ص/٢٨)، والدريني، المناهج الأصولية: (ص/٣٤).

97 -: الاعتصام: (١٦٨/٢).

98 -: الاعتصام: (١٧٠/٢).

99 -: الدريني، بحوث مقارنة: (١٢١/١)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/٤٠٩-٤١٢).

سلكوا شعابَ الرّأي كلها؛ ولم تقم بينهم نزاعات ومعارك كلامية حول حجية هذا المسـلك أو ذاك على نحو ما شاع فيما بعد حين وَهَتِ الصلة بين المجتهد والسياسي في حياة الأمة.

وقد كان الصّحابة الكرام في هذا العهد المبارك قد قاموا بأعظم خدمة قـدّمت للأجيـال التـي بعدهم؛ وهي جمعهم القرآن في مصحف واحد[100]؛ تحقيقا لوحدة الأمة وصونا لكتـاب الله تعـالى حتى لا يتوزّعه اضطراب اللهجات والقراءات، أو يحتوشه تعدّد الوجوه والرسوم؛ وقد توّجوا هذه الخدمة بنقل ما أمكنهم من أسباب النزول والسّنن البيانية إلى الأجيال التي تلقّت عـنهم وتتلمـذت على أيديهم.

ومن أعظم مزايا هذا الدور التاريخي أن الصّحابة ﷺ لم يدونوا فقههم وفتاويهم، وكأنهم كـانوا يريدون أن يقرروا لمن بعدهم من العلماء أن الفتاوى ليس من خصائصها الاطـراد فـي الزمـان والمكان، وإنما تختلف بحسب اختلاف العوارض والظروف؛ ولولا خضوعها لصيرورة الظـروف وتجدد الأحوال لما سميت فتاوى؛ ولكان أليق الأسماء بها «الأحكام»؛ فالأحكام هـي التـي تتّسـم بميسم الاطراد والثبات؛ فإذا اعترى عللها التغيرُ والتبدلُ؛ واعتورتها الطوارئ والخصوصـيات-: قامت مقامها الفتاوى الظرفية في الحفاظ على مراد الشارع من وضعها توسيعا وتضييقاً[101].

ومن ههنا تظهر قيمة التأصيلات التّشريعيّة لاجتهادات الصّحابة، ويستبين فضلهم في إرسـاء أسس الرّأي الصحيح والتّطبيق السليم؛ الذي لولاهم لبقي خبيءَ العدم المنسي، ولو أن هـذا الـنهج الذي رسموه وطبقوه عمليا كُتب له الامتداد والبقاء لانعتقت أمة الإسـلام مـن ظلمـات التخلـف والتبعية والضعف والهوان.

وقد أدى منهجهم المبارك في القرنين الأولين دورا مهما في الاجتهاد الفقهـي؛ وإن لـم يكـن بحجم الدور الذي حققوه بأنفسهم؛ لا من حيث نوعية الاجتهاد، ولا من حيث مقداره وشموله.

وحين ازدهر تدوين العلوم الإسلامية ارتكزت أكثر المصنفات الأصولية على جانب واحد من جوانب اجتهاد الصّحابة ﷺ؛ وهو مدى حجية اجتهادهم الفردي أو الجماعي فـي إثبـات الأحكـام الشّرعيّة الفرعية، مع ما تفرع عن ذلك من مسائل لا أثر لها إلاّ على الاختلافات الفرعية الدقيقـة؛

---

100 -: سيأتي ذكر الرّواية كاملة.

101 -: ينظر في الفرق بين الفتوى والحكم:

القرافي، الفروق: (٢٠٥/١-٢٠٩)، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: (ص/٢٢-٢٩).

ولا علاقة لها برسم مناهج لاستنباط والتّطبيق؛ وليس لها تأثير في مجال السياسة العامّة للدولة ونظم إدارتها وتطويرها.

والمقصود أن الدور التّشريعي الذي بقي له وجود -لهذا العصر- في الدراسات الأصولية القديمة هو قيمة أقاويلهم في إثبات الأحكام الفرعية، وقد كان غالب الأمة يعظم الصّحابة الكرام؛ كما تلقى العلماء أقوالهم باحتفاء بالغ وإن اختلفوا في قبول ما اختلفوا فيه من مسائل الفقه وأحكام الحلال والحرام[١٠٢]؛ وقد عبّر الإمام الشافعي -رحمه الله- عن هذا الاحتفاء بقوله: «وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله ﷺ في القرآن والتوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله صلى ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله وهنأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصديقين والشهداء والصالحين، أدوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينزل عليه فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عاما وخاصا وعزما وإرشادا، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به. وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا؛ ومن أدركنا ممن يرضى أو حكي لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا لرسول الله ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول؛ ولم نخرج عن أقاويلهم، وإن قال أحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله»[١٠٣].

وقد أحسن ابن القيّم -رحمه الله- حين جعل اجتهادات الصّحابة هي أول أنواع الرّأي المحمود، ثم قال في بيان منزلتها: «والمقصود أن أحدا ممن بعدهم لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرّأي فينزل القرآن بموافقته؟!»[١٠٤].

هذا على صعيد آرائهم واجتهاداتهم الفردية، أما بالنسبة لاجتهاداتهم الجماعية التي كانوا يخلُصون فيها إلى اتفاق عام فيما بينهم؛ فقد كوّنت ما يسمى «بمسائل الإجماع»؛ واحتلّت في تاريخ التّشريع من الناحية النظرية، وفي الاجتهاد الفقهي من الناحية التّطبيقية مكانةً كبيرة؛ ساعدت في تقرير أصول الأحكام الفرعية واستقرار الشرائع العملية العامّة، وكان غالب هذه الإجماعات ثمرة لتنظيم الرّأي في عهد الشيخين أبي بكر وعمر خاصة.

---

[102] -: يراجع الخلاف في مسألة قول الصّحابيّ في:

عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (٩٣٧/٣)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١٤٩/٤)، وابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل: (ص/١٥٤)، وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: (ص/١٣٥).

[103] -: البيهقي، مناقب الشّافعي: (٤٤٢/١)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (٦٣/١).

[104] -: إعلام الموقعين: (٦٤/١).

ولقد كان من تأثير قيمة هذه الإجماعات التي تقررت في ذلك العهد المبارك أن ذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا اعتداد بإجماع غير الصّحابة؛ وممن ذهب إلى هذا القول وانتصر له داود الظاهري وشيعته وابن حبان، ونصره الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه[١٠٥].

وعلى هذا تكون إجماعاتهم محل إجماع من سائر من يُعتدُّ بقولهم من علماء الأمة المتقدمين والمتأخرين[١٠٦]؛ ويستمد الاجتهاد الجماعي للصحابة الكرام هذه القوة من كون عهدهم كان امتدادا للعهد النبوي.

ومن الإنصاف أن يقال بأن مكانة عصرهم ليست قاصرة على فتح أبواب الاجتهاد فحسب؛ بل إن محافظتهم على نصوص العهد النبوي في سائر الأحكام والالتزام بها في الواقع كانت تمثل وجها مشرقا وأمانة كاملة أصّلوا بها قواعد الاتباع الصحيح، وأن ما استحدثوه من تنظيمات إجرائية وأصول اجتهادية كان دافعهم إليه الرغبة في توثيق تلك النّصّوص وتأكيد قيمتها؛ علاوة عن استهداف الوصول إلى ترسيخ دعائم الدولة الإسلامية الواسعة، ومواجهة المستجدات المتنوعة[١٠٧]؛ بل إن الرّأي الخالص الذي أُثر عنهم يعتبر تطبيقا حسنا للنصوص[١٠٨]؛ ولم يكن قط افتئاتا عليها أو تجاوزا لها.

وعلى هذا تكون المصادر التّشريعيّة التي تقررت وتكوّنت في هذا العصر هي:

١- الكتاب.
٢- والسّنّة.
٣- والإجماع.
٤- والرّأي بشعبه المختلفة.

وسيأتي بسط مناهجهم في استخدام هذه المصادر في مواضعه من هذه الدراسة إن شاء الله.

---

[105] -: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٥٠٦/٤-٥٠٩)، والغزالي، المستصفى: (١٨٥/١)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (٢٤/١).

[106] -: الغزالي، المستصفى: (١٨٥/١)، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (٢٣٠/١).

[107] -: محمّد الزحيلي، تاريخ القضاء في الإسلام: (ص/٨٤).

[108] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢٢/٢).

المطلب الرّابع: أهم الفوارق بين عصر النبوة وعصر الخلافة الرّاشدة في مجال الاجتهاد بالرّأي:

لا تتم الإحاطة بالدور التّشريعي لعصر الخلافة الرّاشدة إلاّ إذا اتضحت الفوارق بينه وبين العهد النبوي من تاريخ هذا التّشريع؛ ذلك أن المصادر التّشريعيّة قد انحصرت في عهد النبوة في الكتاب والسّنّة؛ ولم يكن ثمة مصدر آخر تستمدّ منه الأحكام، ومن ههنا فلا قيمة للاجتهادات التي حصلت في ذلك العهد إلاّ في ضوء المصدرين الأساسيين تسديدا وتقويما، وتقريرا أو تغييرا.

أما في عصر الخلفاء الرّاشدين فإن الاجتهاد بالرّأي قد انضاف إلى ذينك المصدرين حفاظا على ديمومة الحياة والأحياء، وإقامة لمصالح الدنيا والآخرة على سواء، وأصبح له وزنه الذي لا يمكن أن يهمله الفقيه أو يُدَارِئَهُ أربابُ الفتوى والقضاء من الصّحابة الكرام.

وفيا يلي بيان لأهم الفروق بين عصر النبوة وعصر الخلافة الرّاشدة في مجال الاجتهاد بالرّأي: -

الفرع الأوّل: أن الاجتهاد في عصر النبوة كانت تسدده العصمة.

وذلك أن اجتهادات الصّحابة الكرام في عهد النبي ﷺ وإن كانت غالبا في غير حضرته وبعيد عنه؛ إلاّ أن الذين كانت تصدر منهم هذه الاجتهادات ما إن يصلوا إلى النبي ﷺ ويلتقوا به حتى يعرضوا عليه ما اجتهدوا فيه؛ ليصوبهم أو يخطئهم؛ وقد تكرر هذا التصرف منهم حتى أصبحت تلك الاجتهادات جزءاً مهما من أجزاء السّنّة التقريرية، وأصبحت من الكثرة والتنوع حتى عقد لأجلها الأصوليون بابا في أكثر كتب علم أصول الفقه ومدوناته[١٠٩].

ولقد تنوعت أسباب اجتهادات الصّحابة في ذلك العهد النبوي؛ فمنها ما كان عن إذنه لهم بالاجتهاد، ومنها ما وقع من القضاة والولاة الذين كان يرسلهم ﷺ إلى الأمصار والأقطار التي دخل أهلها في الإسلام، ومنها ما كان بسبب بعدهم عنه لسفر أو غزو أو تجارة أو نحو ذلك[١١٠].

---

[109] -: يراجع على سبيل المثال:

الشيرازي، التبصرة: (ص/٥١٩)، والجويني، البرهان: (١٣٥٥/٢)، الغزالي، المستصفى: (٣٥٤/٢)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/٤٣٦)، والفتوحي، شرح الكوكب المنير: (٤٨٢/٤)، وأمير باد شاه، تيسير التحرير: (١٩٣/٤).

[110] -: يراجع:

على أن هؤلاء الصّحابة في عرضهم ما اجتهدوا فيه على النبي ﷺ حين الرجوع إليه؛ كانوا يتحرّون أن يسدّدهم ﷺ ويصوّب ما أخطأوا فيه من ذلك، وقد كان النبي ﷺ يتعامل مع تلك الاجتهادات في حالي الصّواب والخطأ بأسمى ما يمكن أن يبلغه علاءُ الخُلُق ونبلُ النصيحة ولينُ القول؛ فقد روى أبو سعيد الخدري ﷺ قال: خرج رجلان في سفر؛ فحضرت الصلاة وليس معهما ماء؛ فتيمما صعيدا طيبا فصليا، ثم وجدا الماء في الوقت؛ فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يعد الآخر؛ ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له؛ فقال للذي لم يعد: «أصبت السّنّة وأجزأتك صلاتك»، وقال للذي توضأ وأعاد: «لك الأجر مرتين»[١١١].

فهذه القصة وأشباهها دليل على أن إمكانية التّفصّي من تبعة الخطأ قائمة من خلال وجود النبي ﷺ بين أظهرهم؛ أما في عصر الخلافة؛ فإن الاجتهاد بالرّأي بقي قابلاً لتداول النظر ومراوحة الفهم، وأصبح المجتهدون فيه يخلعون على اجتهاداتهم طابع النّسبيّة والاحتمال، واشتهر بينهم التناصح بالرجوع إلى الحق عند الشعور بخطأ الاجتهاد أو القضاء؛ وهذا عمر ﷺ يكتب إلى قاضيه شريح فيقول له: «ولا يمنعك قضاء قضيت به اليوم فراجعت فيه رأيك وهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق؛ فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل»[١١٢].

غير أن نزعة الحرج والتخوف من الخطأ في الرّأي مع غياب تسديدات النبي ﷺ لهم بعد وفاته؛ كانت من أسباب تنفيرهم من الرّأي الذي لا تُلجئ إليه الضرورة الطارئة والحاجة الفعلية؛ ولقد صدق عمر ﷺ حين قال: «يا أيها الناس! إن الرّأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيبا؛ إن الله كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف»[١١٣].

الفرق الثّاني: عدم استقلال الاجتهاد في عصر النبوة كمصدر تشريعي:

الغزالي، المنخول: (ص/٤٦٨)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١٧٦/٤)، والزركشي، البحر المحيط: (٢٢٠/٦)، وعضد الدين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢٩٢/٢).

111 -: أخرجه أبو داود في السنن: (رقم: ٢٨٦): كتاب الطهارة، باب في المتيمم يجد الماء بعد ما يصل في الوقت، والنسائي في السنن: (رقم: ٤٣٠): كتاب الغسل والتيمم، باب التيمم لمن يجد الماء بعد الصلاة، والدارمي في السنن: (رقم: ٧٣٧): كتاب الطهارة، باب التيمم.

112 -: هو قطعة من رسالة عمر في القضاء؛ وقد سبق تخريجها؛ وانظر شرح هذا المقطع لابن القيّم في: إعلام الموقّعين: (٨٦/١).

113 -: سبق تخريجه: (ص/١٨).

سبقت الإشارة إلى أن اجتهادات الصّحابة ﷺ في عهد النبوة كانت دائما –أو غالبا- تعرض على النبي ﷺ ليبين لهم قيمتها من حيث الإصابة أو الخطأ؛ وقد طبع هذا التصرف تلك الاجتهادات بميسم التبعية لإقرارات النبي ﷺ، وأصبحت تُذكر غالبا في موارد السنن التقريرية.

إن هذه التبعية أعطت لتلك الاجتهادات خاصية مهمة؛ وهي أنها لم تكن «مصدرا تشريعيا مستقلا» في ذلك العصر، وذلك لأن مصادر التّشريع كانت منحصرة في تلك الفترة المباركة في عنصر الوحي بشقيه الكتاب والسّنّة[114].

أما بعد عهد الرسالة؛ فقد كان لانقطاع الوحي ولحوق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى أثر كبير في أن يتجرد أعلام الصّحابة ومن بعدهم للاجتهاد بالرّأي؛ بسبب تجدد الوقائع والنوازل وازدياد ظهورها باتساع حركة الفتح ومواجهات بيئات جديدة، وبمقتضى توليهم إدارة شؤون الدولة وتدبير شؤون الحكم في الداخل والخارج؛ علاوة عن توليهم مناصب الإفتاء والقضاء والدعوة والتعليم[115].

ورغم أن الاجتهاد بالرّأي أصبح مصدرا مستقلا لاستخلاص الأحكام التي ليس فيها نصوص خاصة، ومنهجا لتكييف التّشريعات عامة؛ إلاّ أن تلك الاستقلالية رغم تعريضها الاجتهاد للخطأ واحتمال المخالفة لم تمنع الصّحابة الكرام من العمل بمؤدى تلك الاجتهادات؛ لأن ثمة ضماناً نبويا قد شجعهم على العمل بالاجتهاد إذا استوفيت شرائطه ولوازمه وإن كان خطأ؛ وهو قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[116].

الفرق الثّالث: أن الاجتهاد في عصر النبوة كان ضرورة لا أصلاً:

بيان ذلك-: أن الاجتهادات التي صدرت من الصّحابة الكرام في عهد النبوة لم تكن حلاً مشروعا في سائر الأحوال، ولم تكن كذلك أصلاً متقرراً لديهم بحيث يستخدمونه متى شاؤوا؛ وإنما كان الاجتهاد في ذلك العصر بمثابة الضرورات التي تُشرع لها الرخص والتخفيفات حتى لا تخلو الحوادث التي تطرأ لهم في غيبتهم عن النبي ﷺ من أحكام، أو يتسبّبوا –اتكاءً على حرمة الاجتهاد- في تفويت مصالح معينة يترتب حفظها على ذلك الاجتهاد.

---

114 -: تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٧٨).

115 -: الحجوي، الفكر السامي: (٢/٢٦٠-٢٦١)، والدريني، المناهج الأصولية: (ص/٨)، وأحمد فراج حسين، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٤٦).

116 -: أخرجه مسلم: (رقم: ٣٢٤٠): كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

وعلى هذا؛ فإن الصّحابة الكرام لم يكونوا يلجأون إلى الاجتهاد بالرّأي إلاّ نزولا علـى حكـم الضرورة واقتضائها، ولم يقع منهم أن لجأوا إليه اختيارا إلاّ في أحوال إذنه لهم ﷺ بذلك.

روى عمرو بن العاص ﷺ حادثة وقعت له في العهد النبوي فقال: «احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل؛ فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك؛ فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح؛ فـذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: يا عمرو! صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني مـن الاغتسـال وقلت: إني سمعتُ الله يقول: **{وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا}**[١١٧]؛ فضحك رسـول الله ﷺ ولم يقل شيئا»[١١٨].

أما في عصر الخلافة الرّاشدة وما بعده؛ فقد أصبح اجتهاد الرّأي مصدرا أصـليا يـأتي بعـد المصادر الأصليّة وما يرجع إليها في الرتبة، ولم يعد استخدامه من قبيل الـرخص والضـرورات على نحو ما كان عليه في عهد النبوة؛ وإنما بقيت مشروعية اللجوء إليه مرهونة بانفقـاد الـنّصّ التّشريعي الذي يتضمن حكم الحادثة المجتهد فيها.

الفرق الرّابع: أن الاجتهاد في عصر النبوة كان عارضا وموقوتا:

وذلك أن الاجتهاد في عصر النبوة بما هو ضرورةٌ لا أصلٌ كان لا يقع إلاّ مرتبطـا بنطـاق زمني محدد؛ ولم يكن حلاً استثنائيا دائم المشروعية؛ لأن من خصـائص الضـرورات والحلـول الاستثنائية عموماً التأقيتَ والخصوص؛ بمعنى أن مشروعية الاجتهاد في هذه الفترة تتجه وتَسُـوغُ بناء على وجود ظرف زمني لا تجوز إلاّ فيه؛ فإذا انقضى وجب المصير إلى مقتضى خطـاب الله تعالى أو بيان النبي ﷺ.

ومن هنا؛ فإن الأحكام التي تصدر عن الاجتهاد في هذا العصر لا تتصف بالدوام والاطـراد؛ وإنما يمكن أن يكتب لها ذلك إذا أقرها النبي ﷺ وصوّب أهلها.

ومن شواهد هذا المعنى ما وقع من اجتهاد الصّحابة في طريقهم إلى بنـي قريظـة؛ وأصـل القصة ما رواه ابن عمر ﷺ قال: قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصـر

---

117 -: [سورة النساء: ٢٩].

118 -: أخرجه أبو داود في السنن: (رقم: ٢٨٣): كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟، وأحمد في المسند: (رقم: ١٧١٤٤)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٢٥/١)، والدّارقطنيّ في: «السّنن»: (١٧٨/١)، والحاكم في: «المستدرك»: (٢٨٥/١).

إلاّ في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق؛ فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي؛ لم يرد منا ذلك؛ فذكر للنبي ﷺ فلم يعنف واحدا منهم»[١١٩].

فقد كانت صلاة الفريقين أمرا عارضا يتوقف في تحقيق مشروعيته على بيان النبي ﷺ، كما لا يعدو كونه تصرفا لم يجز الإقدام عليه لولا الضرورة التي ألجأهم إليها واجبُ الوقت.

أما في عصر الخلافة الرّاشدة؛ فقد أصبح الاجتهاد حلاًّ دائما ولازما لأصحابه بعد صُدوره وتقرّره ولا يُنقض إلاّ إذا صادم أصلا من الأصول الشّرعيّة المقررة، كما أنه أصبح مصدرا ثابتا يحتلّ مكانه الطبيعيَّ بعد المصادر الأصليّة؛ وليس خاضعا لأحوال الاضطرار وعروض الطوارئ الملجئة التي ترتفع بِلُقْيَا النبي ﷺ، وذلك أن الرّأي بما هو وسيلة للكشف عن مراد الشارع وتطبيق أحكامه لا يسوغ للمجتهد استعماله بعد عصر النبوة إلاّ بعد استفراغ الوسع في البحث عن الدليل النصي وعدم وجدانه، ومن ثم يتعيّن المصير إلى الرّأي وارتياد شعبه لاستخلاص حكم الحادثة؛ دون ارتقاب لتصويب الوحي أو تخطئته؛ لأن زمن نزول الخطاب قد انقطع وانتهى.

[119] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٨٩٤): كتاب الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، ومسلم: (رقم: ٣٣١٧): كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين.

الفصل الثّاني

عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي وخصائصه في هذا العصر

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة:

المبحث الثّاني: الخصائص العامّة للاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة:

المبحث الأوّل: عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة:

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: قابلية أصول التّشريع للاجتهاد بالرّأي:

المطلب الثّاني: اتساع رقعة الدولة الإسلامية:

المطلب الثّالث: مسؤولية الصّحابة عن أمانة الدين:

حين ظهر الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الراشدة؛ لم يكن ظهوره وليدَ الصّدفة أو الانبعاث الذّاتيّ لإعمال الرّأي في قضايا التّشريع؛ ولم يكن كذلك ناشئا عن تنكّبِ سَنَنِ التّشريع وتجاوز مقرّرات نصوصه؛ بل كانت ثمّة جملة من العوامل أسهمت في وجوده وبقائه أيضاً؛ منها ما يرجع إلى طبيعة التّشريع نفسه، ومنها ما يتعلق بالظّروف ومقتضياتها، ومنه ما يرتبط بأسباب أخرى لها مكان بين هذه العوامل المذكورة.

وفيما يلي بيان هذه العوامل:-

المطلب الأوّل: قابلية أصول التّشريع للاجتهاد بالرّأي:

حين ولى الصّحابة الكرام ﷺ خلافة النبي ﷺ؛ كان من الطبيعي أن يخلفوه على سياسة مصالح المسلمين الدينية والدنيوية، وأن يغطّوا الحاجات التّشريعيّة للأمة فيما ينزل بها من القضايا والمشكلات؛ وقد كان ذلك فعلا-: إذ بذلوا قصارى ما تبلغه الطاقات والقدر في سبيل أن لا يخيسوا بالأمانة التي طوّقت أعناقهم، وأن لا يدعوا نازلة تحدث إلاّ بادروا إلى الاجتهاد في استنباط حكمها من المصادر التي ورثوها عن النبي ﷺ.

ورغم براءتهم من الهوى والحظوظ، وحرصهم الكبير على طلب وجوه الحق فيما يعرض لهم؛ إلاّ أنهم قد اختلفوا في كثير من المسائل، وكان ذلك الاختلاف طبيعيا -رغم وحدة مصادر التّشريع-؛ لأن تلك المصادر نفسها لم تكن على شكل صياغات قاطعة، ولا استهدفت ابتداءً أن تتضمّن أحكام الجزئيات غير المتناهية على سبيل التّنصيص والتّعيين؛ وهي بعد ذلك كلّه أمر فوق حدود الإمكان؛ اللهم إلاّ أن يستمر نزول الوحي؛ ويبقى النبي ﷺ حيا حتى يقضي آخر الناس!.

ولقد كان اقتضاء أصول التّشريع للنظر الاجتهادي أمرا مقررا لديهم؛ كما أن معرفتهم بقيام الاحتمال في دلالات النّصّوص التّشريعيّة كانت في غاية الإحاطة؛ ومن ههنا نفضوا أيديهم من التعويل على ما قد يوجد من مقررات وضعية؛ لأن صحبتهم للنبي ﷺ ومعاصرتهم لنزول الوحي قد أفادتهم أنه ليس وراء بيان الشارع إلاّ الاجتهاد والرّأي؛ وانحصرت مصادر الأحكام الشّرعيّة في ذلك العهد في دائرتين اثنتين: دائرة التوقيف التي يمثلها بيان الشارع، ودائرة الاجتهاد التي يمثلها الرّأي بشعبه وأقسامه.

لكن من المهم أن يقال بأن قابلية أصول التّشريع ومصادره للاجتهاد بالرّأي لم تكن على نحـــو واحد؛ بل إن طبيعة تلك المصادر كان الرّأي ينفذ إليها عبر سياقاتها الكُلّيّة ودلالاتها الظنيـــة أوّلاً، وعبر المعقولية التي رسمتها أهدافها ثانيا، كما كان ينفرد بالإعمال حـــين لا يوجـــد الـــنّصّ فـــي المسألة؛ فهذه ثلاثة عوامل تجمع أسباب هذه القابلية بالرّأي:-

الفرع الأوّل: الوضع البياني للنّصوص التّشريعيّة:

ويشتمل على فقرتين:

الفقرة الأولى: كلية السياق التعبيري للنص:

تعتبر الصياغة اللغويّة للنّصّ القرآني صياغة معجزة؛ ويرجع الإعجاز فيها إلى قـــدرة قائلـــه سبحانه، وإلى أسباب ذاتية في النّصّ؛ منها ما استطاع البشر الوقوف عليه، ومنها ما لـــم ينتهـــوا إليه؛ ومن وجوه إعجاز تلك الصياغة ذلك المنهج الكلّيُّ في بيان أغلب الأحكام التّشـــريعيّة؛ ممـــا ارتكز الخطاب فيه على وضع الأسس العامّة وتقرير الأصول الكُلّيّة، واتجه فيه إلى رسم الغايـــات والأهداف التي يتغياها من تشريع الأحكام؛ ولم ينزل إلى ذكر الجزئيات التفصيلية إلاّ في أحـــوال خاصة تستدعي ذلك؛ وهذا ما جعل التعبير الكلي في القرآن هو الأصـــل، والتعبيـــر الجزئـــي أو التفصيلي فرعا ومحصورا.

وفي هذا يقول الشاطبيُّ -رحمه الله-: «تعريف القرآن بالأحكام الشّرعيّة أكثره كلّيّ لا جزئيّ، وحيث جاء جزئيّاً؛ فمأخذه على الكُلّيّة؛ إمّا بالاعتبار، أو بمعنى الأصل»[١٢٠].

ولئن كان من المقررات القاطعة في العقيدة الإسلامية أن الله تعالى كلف نبيه ﷺ بمهمة البيـــان والتبليغ؛ فإن من شأن هذا البيان أن يتجه إلى تفسير القرآن وتفصيل ما جاء فيه؛ وقد قال سبحانه: **{ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ }** [١٢١]، وقال أيضـــا: **{ يَـــا أَيُّهَـــا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ }** [١٢٢]؛ غير أن من المعلوم بيقين أن النبي ﷺ لم يفسّر كل القرآن؛ وهذا واقع التفسير بالمأثور بين أيدينا -وهو خير شاهد على هـــذه الحقيقة-: يقضي بأن كثيرا من القرآن ليس فيه تفسير نبوي، ولا تأويلٌ يرجع إلى عصـــر النبـــوة؛

[١٢٠] - الموافقات: (٣٦٦/٣).

[121] -: [سورة النحل: ٤٤].

[122] -: [سورة المائدة: ٦٧].

مما يفيد بوضوح أن الله تعالى استهدف أن يترك ذلك القسم للمجتهدين؛ ليفسّروه باجتهاداتهم في كل عصر؛ ولولا أنه قد قصد ذلك وتغيّاه-: أمر نبيه ﷺ ببيانه وتفسيره، وليس معقولاً ولا لائقا بمقام النبي ﷺ أن يترك هذا القسم دون تفسير أو بيان بمحض اختياره وإرادته؛ لأن تلك مخالفة صريحة وصارخة لأمر الله تعالى له بالبيان والتبليغ[١٢٣].

ولقد حرص النبي ﷺ نفسه على أن يقرر لأصحابه طبيعة الوضع البياني للقرآن، ويؤكد لهم على أن كليّةَ سياقه خصوبةٌ فيه وليست تهويماً واطّراحاً للتشريع، وكما تؤخذ الأحكام من الأدلّة التفصيلية والجزئية؛ فإنّها تُستنبط أيضا من الأدلّة الكُلّيّة حين لا تتوفر النّصّوص الخاصة؛ وقد سئل ﷺ مرة عن زكاة الحمير فقال: «ما أنزل علي فيها شيء إلاّ هذه الآية الجامعة الفاذة: {**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**}[١٢٤]»[١٢٥].

إن هذه الصياغة المرنة لهذه الكلِّيَّات تُعتبر تخويلاً ضمنيّاً للمجتهدين أن يستغلّوا سعتها في إلحاق الوقائع الجزئية بما تُتيحه مضامينها الشّاملة؛ من هيمنة على سائر مصالح الناس في كل الأمكنة والعصور، وفتحٍ لسبيلٍ لاَحِبَةٍ من المرونة تجعل تلك الصياغات الكُلّيّةَ أكثر استجابة لصيرورة الوقائع والحوادث التي لا يتوقف تجدّدها وظهورها. ولو كانت سياقات القرآن كلّها على نمطٍ واحد من التّحديد والتّفصيل، وعلى منهج مطّرد في العناية بالجزئيات والقضايا العينية والخاصة-: لما كان في وُسعه الاستجابة للحاجات الإنسانية المتجددة عبر العصور.

ومن نافلة القول التذكير بأن هذه الكلِّيَّات ليست مَرْكَباً ذلولاً لكلّ أحد حتى ينزّلها على ما يعرض له من الحوادث؛ بل إنّ تنزيلها يتوقّف على اجتهاد أهل الفقه والمعرفة ممن اجتمعت فيهم شرائط الاستنباط ومقومات الاجتهاد؛ لأن تنزيل العمومات وظيفة اجتهادية أدقّ من تنزيل الخصوصات؛ لانبناء هذه العمومات أو الكلِّيَّات على وضع الأصول دون اللّواحق والفروع واللّوازم؛ نظراً لعدم اختصاصها بشخص دون شخص، ولا بزمان دون زمان، ولا بحال دون حال:- فجاءت على هذا أشبه بالقواعد العامّة والأصول الكُلّيّة التي تحفظ ديمومة الأحكام وتكفل خلود التّشريعات.

---

123 -: بحوث مقارنة: (٥٥/١).

124 -: [سورة الزلزلة: ٧-٨].

125 -: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٣٧١): كتاب الشرب والمساقاة، باب شرب الناس وسقي الدواب من الأنهار، ومسلم: (رقم: ٩٨٧): كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة.

وهذا سرّ ورود هذه الكلِّيَّات على هذا النحو من الصياغة، وسرّ ترك النبي ﷺ لتفسير القــرآن كاملاً؛ لأن التوقيف المطرد ينافي هذه الديمومة والامتداد؛ وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: «لــو كان كذلك –أي تفسير القرآن كاملاً من النبي ﷺ- للزم أن يكون الرســول ﷺ مبينــا ذلــك كلــه بالتوقيف فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول والمعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلــك فــدل على أنه لم يكلف به على ذلك الوجه بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلاّ به وترك كثيــرا ممــا يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف»[١٢٦].

الفقرة الثّانية: ظنية الدلالات:

لئن كانت السياقات الكُلّيّة في نصوص القرآن الكريم دافعا قويا من دوافع اللجوء إلى الــرّأي؛ فإن جانبا آخر يتصل بالنّصّوص كان له أيضا أثره الواضح على توجيه الاجتهاد إلى الرّأي؛ وهــو ما يميز كثيرا من دلالات هذه النّصّوص من الاحتمال؛ مما اصطلح الأصوليون على تسميته بظنية الدّلالة[١٢٧].

على أن هذه «الظنية» بما هي صياغةٌ للنّصّ صياغةً غيرَ قاطعةٍ ليست ميزةً خاصّةً بالوضــع البياني للقرآن وحده؛ بل يشترك فيها القرآن والسّنّة معا، ويكاد يكون ذلك نابعاً من طبيعــة اللّغــة العربية في جانبها البياني؛ ذلك أن المتكلّم فيها بإمكانه أن يتوصّل إلى الإعراب عن مراده بأساليب شتى؛ تتفاوت درجات الوضوح في صياغاتها بحسب ما يليق بكل حال أو مقام-: وذلك أمارة تفرّد وتميّز لا أمارة ضعف أو عجز.

ولقد كان في قدرة الشارع أن يصوغ أوامره على نحو قاطع وواضح –وهو القادر على كــل شيء-؛ ولكنه لم يفعل ذلك لحكم عظيمة تغياها، وجعل من الصياغات المحتملة والدلالات الظنيــة عاملا على دفع الاجتهاد التّشريعي وتحريك منطقه في نفوس المجتهدين؛ لأن التوقيــف والقطــع ينافيان الاجتهاد؛ كما أن الاحتمال والظنية هما مناطه ومتعلقه.

على أن هذا الظن القائم بأدلة التّشريع –سواء ما كان منها قرآنا أو ســنة- لا يقتصــر علــى الألفاظ وحدها كما قد يتبادر من إطلاق «الدّلالة الظنية»؛ بل إن منها أيضا ما يتعلّــق بالتركيــب

---

[126] -: الموافقات: (٤٢١/٣).

[127] -: وهو يشمل ما سوى النصّ على مذهب الجمهور، وما سوى المحكم والمفسر على مذهب الحنفية؛ يراجع: السرخسي، أصول السّرخسي: (١٦٤/١-١٦٥)، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (٤٦/١-٤٩)، وابن السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: (٣٦٠/١)، والإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٣٠٢/٢)، وأديب الصالح، تفسير النصوص: (١٤٢/١-١٤٦).

والأسلوب؛ مما ينشأ الغموض أو الاحتمال فيه عن الهيئة التركيبية في بنية النّص؛ بحيث يحتمل عدّة معاني ومفادات، أو يَتَعَاصَى على الإفادة إلاّ أن يزيل الاجتهاد ذلك الخفاء العارض.

ولئن كانت كلية السياق دافعا من دوافع الاجتهاد بالرّأي؛ لمكان ارتفاعها عن أفق الجزئيات التي هي غالبُ سمات الحوادث والقضايا التي تطرأ-: إلاّ أن دلالتها ليست خالصةً للقطع والاتضاح المطلق؛ بل إن الظن يعرض لدلالة السياقات كلها جزئية كانت أو كلية؛ بما يكوّن مجالاً رحباً للاجتهاد الذي يستثمر عنصرَ الاحتمال لاستدرار المضامين التي تستدعيها مصلحة الوقت أو الحال.

على أن من أهم ما يستهدفه الشارع من صياغة تلك النّصّوص على وجه ظني-: أن النّصّ كلما كان وعاءً لمعانيَ كثيرة يحتملها؛ كلّما كانت سعته أقدر على استيعاب المضامين التي تجمع أجناس المصالح التي تمس إليها حاجة الناس على اختلاف أزمنتهم وأحوالهم.

أضف إلى ذلك؛ أن التجافي عن التنصيص والتعيين فيه تركُ المجال واسعاً أمام المجتهدين لتنزيل النّصّوص حسب ما يليق بالوقائع الجزئية العارضة، وتقدير الأمور حسب ما تقتضيه مصالح الناس؛ لما في ذلك من مرونة تعتبر من أفضل خصائص التّشريع[١٢٨].

هذا علاوة عما في تنوع دلالات النّصّوص من ثراء معنوي يوسّع دائرة المصالح المعتبرة، ويفتح مجالاتٍ متعددةً للمجتهدين كي يستغلّوا ذلك التنوع في تحقيق استمرارية التّشريع وامتداد سلطانه وشموله.

ولئن كانت الظنيات هي المجالَ الرحبَ للاجتهاد بالرّأي؛ فإن القطعيات التي سبق بيان كونها خارج نطاقه لا يجوز الاجتهاد فيها؛ لأن إرادة الشارع فيها متضحةٌ تمامَ الاتضاح؛ لتعلّقها بأصول النظام العام في الأمة، وارتباطها بأركان الدين وعزائمه الكبرى[١٢٩].

الفرع الثّاني: معقولية التّشريع:

يعتبر تعليل الأحكام في الشّريعة توثيقاً لمنهج الاجتهاد المقاصدي وقاعدةً له؛ لقيامه على معقولية الأحكام التي قررتها النّصوص، ومؤدّى ذلك أن مضمونه يتقوّم أساساً من فهم الغايات التي شرعت الأحكام لأجلها، والمقاصد التي يرمي الشارع إلى تحقيقها من وراء النّص؛ مما يجعل

---

128 -: بحوث مقارنة: (٥٩/١).

129 -: المناهج الأصولية: (ص/٤١).

من هذا التعليل أداة لمدّ سلطان التّشريع عبر الزمان والمكان، ووسيلةً إلى ملاحقة الحوادث التي يطّرد تجددها بلا انتهاء.

على أن معقولية التّشريع قد اتخذت من العلل وعاء لها؛ نظرا لكونها مظانَّ المصالح المعتبرة والحِكَمِ السامية، ومن ههنا كانت المصلحة تفسيراً دقيقاً لهذه المعقولية وتأكيداً لكونها منهجاً عامّاً فيه؛ لأن انتفاءها عن أحكامه يستلزم التّحكّم والعبث؛ وهما صِفَتَا نقصٍ لا تليقان بالتّشريع الخاتم؛ ولا يصحّ ولا يُتصوّرُ نسبتهما إلى جلال الشارع سبحانه.

ولقد استمد الصّحابة الكرام مدارك هذه المعقولية من تعليلات القرآن والسّنّة؛ وجعلوا من تعليل الحكم معيارا دقيقا على كونه محلاً للاجتهاد والنظر أم أنه خارجٌ عن دائرته؛ فإذا وجدوا الحكم معلّلاً طردوا أصلهم في الأحكام المعلّلة؛ من بسطها للنظر والاستنباط، وفحصٍ عن المقاصد القريبة والبعيدة التي تتضمّنها، وحرصٍ على تكييفِ مناطاتها على واقع الحوادث والقضايا، وتعديةٍ لها إلى المَحَالِّ التي تندرج في معناها؛ حتى أصبح منهجهم هذا هو المنهجَ العامَّ لدى جمهور فقهاء الأمة وعلمائها الذين هم أهل المعاني؛ ممن وسّعوا الاستنباط وفتحوا باب التعليل فيما بعد كما فتحوا باب الاجتهاد بالرّأي[١٣٠].

ولم يشذ عن هذا المنهج إلاّ الظاهرية وبعض من سايرهم من الذين تكلفوا إثبات التوقيف في الأحكام كلها[١٣١]، فوقعوا في التناقض ونسبة الشّريعة إلى التحكم والتفريق بين المتماثلات والجمع بين المتفرقات[١٣٢].

وإن هذا المنهج الذي أَرْسَتْهُ تعليلاتُ القرآن والسّنّة وقرّره اجتهاد فقهاء الصّحابة؛ هو الذي أصبح سنداً لإثبات مشروعية القياس في عهدهم والعهود التي تلته، واعتُبر ذلك إجماعاً منهم على إثباته؛ حتى قال عبد العزيز البخاري شارح أصول البزدوي: «مُدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصّحابة؛ وقد علمنا من تتبّع أحوالهم في مجرى اجتهاداتهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل

---

130 -: أبو زهرة، أصول الفقه: (ص/٢٢٣)، وابن حزم حياته وعصره -له أيضاً-: (ص/٤٠٨)، وشلبي، تعليل الأحكام: (ص/٣٥).

131 -: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٢/٨-٣)، وملخص إبطال الرّأي والقياس: (ص/٤٣-٤٦).

132 -: ينظر: إعلام الموقعين: (٢/43-42)، وأبو الحسين البصري، المعتمد: (٢/٧٤٦)، وصفيّ الدّين الهندي، نهاية الوصول: (٣٠٦٩/٧-٣٠٧٠)، والغزالي، المستصفى: (٢/٢٦٤).

عند ظن وجود ما يظن أنه علة في الأصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الأصل معللا أو دليل خاص على جواز القياس عليه»[١٣٣].

فالقياس على هذا أصل اجتهادي لم يكتسب مصداقيته إلاّ من معقولية التّشريع التي دفعت بالصّحابة الكرام إلى وَلُوجِ باب الاجتهاد والخوض في شعابه المتنوعة التي يعتبر القياس من أظهر صورها.

على أنّ الحِكَمَ والمقاصد التي اشتملت عليها أكثر الأحكام المعلّلة قد قرّرت معقولية التّشريع من ناحية أخرى؛ وهي أن تَبَيُّنَهَا واستخراجَهَا يتطلّب جهداً عقليّاً متكيّفاً بمدارك الشّريعة ومعانيها؛ إذ من المعلوم أن كثيراً من العلل لم يُنَصَّ عليها صراحةً في نصوص الكتاب والسّنّة؛ وإنما السبيل إلى تبيّنها الاستنباط وإعمال الرّأي[١٣٤]؛ مما يؤكد وثاقةَ الصّلة بين التّشريع والرّأي، ويعمّق التّواشُجَ بين الوحي والعقل؛ على النحو الذي يحقق المصلحة التي يستهدفها الشارع، ويستشرف إليها الناس من خلال دخولهم تحت أحكامه.

وقد علل الصّحابة كثيرا من الأحكام، وقضوا في مسائل كثيرة بما ينبع من مقتضيات التعليل ودواعيه؛ فقد بايع الصّحابة الكرام أبا بكر الصّديق ﷺ على الإمامة الكبرى بناء على تقديم النبي ﷺ له في إمامة الصلاة، وأوقف عمر ﷺ سهم المؤلفة قلوبهم بناء على انتفاء علة الإعطاء بعد أن أعزّ الله الإسلامَ وأهله، وزادوا في حدّ الخمر حين تتابع الناس في شربها بناء على الموجب الذي دفعهم إلى ذلك، وقطعت أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها- بأن النبي ﷺ لو كان حيّاً لمنع النساء المساجد حين رأت ما أحدثته في زمنها[١٣٥].

بل إننا نجد لديهم ما يصرح بأن إجالة العقل في التدبر والاستنباط من صميم أهداف التّشريع؛ فقد روى يحيى بن سعيد قال: «كنت أنا ومحمّد بن يحيى بن حبان جالسين؛ فدعا محمّد رجلا؛ فقال: أخبرني ما الذي سمعت من أبيك؛ فقال الرجل: أخبرني أبي أنه أتى زيد بن ثابت؛ فقال له:

---

133 -: كشف الأسرار: (٣٢٤/٣).

134 -: يراجع:

الزركشي، البحر المحيط: (٢٠٦/٥)، والإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢٣٩/٢)، والفتوحي، شرح الكوكب المنير: (١٥٦/٤)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (١٤٦/٣).

135 -: سيأتي إيراد هذه الشّواهد كاملة مع تخريجها.

كيف ترى في قراءة القرآن في سبع؟! قال زيد: حسن! ولأن أقرأه في نصف شهر أو عشرين أحب إلي، وسلني لم ذاك؟ قال: فإني أسألك! قال زيد: لكي أتدبره وأقف عليه!!»[١٣٦].

ولقد كان تعقّلُ المعاني التي هي مباني التّشريع ووضع الأحكام ظاهرةً عامةً في زمن الصّحابة، وكل ما يمكن أن يكون مثالاً لأيّ وجهٍ من وجوه الاجتهاد بالرّأي هو شاهدٌ صريحٌ على نزعتهم التعليلية، ومصيرهم إلى تعقّل الحِكَمِ والأوصاف التي تأسّست عليها الأحكام والتكاليف؛ وعبد الله بن عمر ﷺ الذي اشتهر باقتصاره على المنصوص، ولم يعتبره كثير من العلماء من أهل المعاني كأبيه ﷺ[١٣٧]؛ نجده حين بلغه أن عائشة -رض- تروي عن النبي ﷺ أنه قال: «لَوْلاَ حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ؛ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ وَلَجَعَلْتُهَا عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ؛ فَإِنَّ قُرَيْشاً حِينَ بَنَتِ الْبَيْتَ اسْتَقْصَرَتْ؛ وَلَجَعَلْتُ لَهَا خَلْفاً»[١٣٨]؛ فقد تحرّك المنطق التّشريعي في نفسه نحو التماس المعنى الذي رآه مفسِّراً لامتناع النبي ﷺ عن استلام الركنين اللّذينِ في جهة الحجر؛ فقال: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ﷺ؛ ما أرى رسول الله ﷺ ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر؛ إلاّ أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم»[١٣٩]؛ مما يعطي توضيحا هامّا بأن معقولية التّشريع قد كانت من الدوافع المهمّة إلى ظهور الاجتهاد بالرّأي.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المعقولية لها عُروقٌ ضاربةٌ في المقاصد الجوهريّة للتشريع؛ ذلك أن الأحكام التّشريعيّة على اختلاف موضوعاتها وتباين أوديتها ترجع إلى تحقيق العدل والمصلحة؛ وكلٌّ منهما كان يمثّلُ في اعتبار الصّحابة أُسساً مرجعيّةً يَئِلُونَ إليها في تقرير الأحكام واستنباطها؛ كما يرجعون إليها عند التّطبيق والتنفيذ؛ هذا علاوةً عن أن مقوّمات كل منهما مما اتفقت الفطر السليمة على إدراكها، واجتمعت ميولُ الناس على الاسترواح إليها والرغبة في تحصيلها.

وحين تتقرر معقولية التّشريع على هذا النحو؛ لا يكون مؤدّاها إلى نسبة وضع المصالح وإنشائها إلى البشر، ولا أنها خاليةٌ من معاني المشروعية التي تصبغها بمعنى التّعبّد؛ وإن كان للعقل قدرة على معرفتها واكتشافها والتماس مَحَالِّهَا في الوجود؛ يقول الشّاطبي -رحمه الله-: «كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع؛ بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النّفس؛ فالمصالح

---

136 -: أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ٤٢٢): كتاب النداء للصلاة، باب ما جاء في تحزيب القرآن.

137 -: شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٣٩).

١٣٨ – أخرجه: البخاريّ: (رقم: ١٥٨٥): كتاب الحج، باب فضل مكّة وبنيانها، ومسلم -واللّفظ له- (رقم: ١٣٣٣): كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها.

139 -: أخرجه البخاري: (رقم: ١٤٨٠): كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، ومسلم: (رقم: ٢٣٦٨): كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنيانها.

-من حيث هي مصالح- قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات؛ وما انبنى على التعبدي لا يكـــون إلاّ تعبديا»[١٤٠].

ومما يتصل بهذا المعنى أنّ مردّ اتفاق المعقولية ومقتضيات الفطـــرة الإنســـانية إلـــى انتفـــاء المناقضة بين التكاليف والأحكام، وبين طبيعة التكوين البشري؛ مما عُلم على وجـــه القطـــع مـــن ارتفاع التكليف بما لا يطاق، وإيجاب ما يستلزم المشاق التي لا تحتمل، وهذا يفضي إلـــى نتيجـــة هامة وهي أن الشارع أسّسَ الأحكام على المعقوليّة حتى ينبعث المكلّفون إلى تنفيذها عـــن قناعـــة واختيار طوعي؛ لا عن قَسْرٍ ومَضَضٍ وشعورٍ بالجبر وسلبِ الإرادة، ومن ههنـــا كـــان تعريـــف «المناسب» الذي هو عماد المصلحة عند كثير من أئمة الاجتهاد: «أنه ما إذا عرض على العقول تلقته بالقبول»[١٤١].

[140] -: الموافقات: (٣١٥/٢).

[141] -: الشاطبي، الموافقات: (٣٠٦/٢)، وابن قدامة، روضة الناظر: (ص/٣١١).

الفرع الثّالث: محدودية النّصوص:

مما يتفق فيه العقلاء جميعا أن النّصّوص التّشريعيّة التي ورثها الصّحابة الكرام عن النبـــي ﷺ محدودة ومتناهية؛ ومهما كانت كثرتها وانتشارها فهي ممكنة الحصر.

وحين قامت حركة تدوين السّنّة، وجمعت نصوصـــها الشـــريفة فـــي المـــدونات والجوامـــع والمصنفات-: كانت خيرَ برهان على أنها محصورة يمكن أن يحدّها عددٌ معين؛ بل يمكـــن جمـــع تلك السّنن كلها في مصنّف واحد تحويه عدّة أجزاء أو مجلدات.

هذا الانحصار في النّصّوص الشّرعيّة؛ يعطي صورة واضحة عن مدى ارتباط تلك النّصّوص بالفترة النبوية من عمر التّشريع، وأنها لا تعدو تلك الفترة المباركة؛ لأنه بانتقـــال النبـــي ﷺ إلـــى الرفيق الأعلى كان الوحي قد انقطع، وتناهت بانقطاعه سلسلةُ النّصّوص التّشـــريعيّة التـــي كانـــت تلاحق وقائع ذلك العصر، وتتتابع في الصّدور كلما ظهرت الحاجة ونجمت الأسباب والدّواعي.

وإلى جانب هذه المحدودية والتناهي في جانب النّصوص-: كان هناك توالدٌ مطّردٌ في القضايا والحوادث التي كان تجدّدها يستدعي ملاحقةً تشريعيةً أيضاً على ذلك النحو الذي كان فـــي عهـــد النبوة؛ كما أن التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي كان من طبيعة صيرورة الواقع قـــد زاد من حجم المستجدّات وعدد النوازل التي لم تعرف التّوقفَ منذ أن تولّى الصّحابةُ الكرامُ خلافةَ النبي ﷺ على حراسة الدين والدنيا؛ وكان قصارى ما يملكه هؤلاء الصّـــحابة الأجـــلاء نصوصـــاً متناهية محفوظة في الصدور، ومفرقة بين أصحابه الذين عاشروه وسمعوا أقواله وحفظـــوا عنـــه القرآن، ولم يكن التدوين موجودا حينها؛ مما ضاعف العبء الملقى على عاتقهم يومئذ.

على أن الحاجة يومئذ لم تمسّ إلى الإلحاق عن طريق النّصّوص وحدها؛ بـــل لقـــد ألجـــأتهم الضرورة إلى فتح باب الرّأي وتوسيع نطاق استخدامه؛ ويبيّن الشاطبي –رحمه الله- هذه المســـألة بقوله: «الوقائع في الوجود لا تنحصر-: فلا يصحّ دخولها تحت الأدلّة المنحصرة؛ ولذلك احتـــيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره؛ فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد؛ وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي؛ وهو أيضا اتباع للهوى-: وذلك كله فساد؛ فلا يكون بد من التوقف لا إلى غايـــة؛ وهو معنى تعطيل التكليف لزوما، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق:- فإذن لا بد من الاجتهاد فـــي كل زمان؛ لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان»[١٤٢].

---

[142] -: الموافقات: (١٠٤/٤).

وأمّا ابن رشد فيقول في هذا الصّدد: «إن الطرق التي تلقيت منها الأحكام عن النبي ﷺ بالجنس ثلاثة: إما لفظ وأمّا فعل وأمّا إقرار. فأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس، وقال أهل الظاهر: القياس في الشّرع باطل، وأمّا ما سكت عنه الشارع فلا حكم له، ودليل العقل يشهد بثبوته، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنّصّوص والأفعال والإقرارات متناهية؛ ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى»[١٤٣].

ولقد وجدوا أنفسهم ساعتئذ حيال مشكلات جديدة تستدعي نظرا شرعيّاً عسى أن تُحَلَّ في ضوئه، وكانت تلك المشكلات والمسائل رغم كثرتها وتنوّعها ترجع إلى مجموعات أربع باعتبار وجود النّصّ وعدمه[١٤٤]:-

(الأولى)- مسائل حدثت في عصرهم؛ إلاّ أنهم وجدوا لها نصوصاً خاصة بها؛ لوجود نظائر تطابقها قد وقعت في زمن النبوة.

(الثّانية)- مسائل لم ترد بشأنها نصوص تخصها في الكتاب والسّنّة؛ لكنها قد تندرج تحت النّصّوص العامّة على نحو من الأنحاء.

(الثّالثة)- مسائل يوجد لها نظائر مما وقع في عهد النبي ﷺ في ظروف خاصة؛ وكانت قد اقتضت في عهده الشريف تشريعا معينا صدر منه ﷺ أو نزل به الوحي، ثم تغيرت تلك الظروف الخاصة بعد عهده؛ مما جعل الصّحابة الكرام يعيدون النظر في تطبيق هذه النّصّوص من خلال البحث عن العلل والموجبات التي اقتضتها بما يفضي بهم إلى تحقيق المصالح وتحقيق مقصود الشارع.

(الرّابعة)- مسائل وردت بشأنها نصوص متعددة بعضها متعارض في الظاهر، وبعضها غير متضح المراد اتضاحا كاملاً؛ مما أحوجهم إلى البحث في مدى ثبوتها أو حمل بعضها على بعض، والعمل على إزالة الغموض الذي غشيها والتعارض الذي نشأ بينها.

وهذه الثلاثة الأخيرة كلها تحتاج إلى نظر واجتهاد، ولا مَخْلَصَ إلى حلول تلك المشكلات ورفعِ الغشاوة عنها إلاّ بالبحث والاجتهاد بالرّأي. فالمسائل التي لا يوجد فيها نصّ خاصّ تتطلّب نظراً دقيقاً لكي تُستنبط لها أحكامٌ تناسبها من النّصّوص العامّة، والمسائل التي لها نظائر تفارقها في الظروف المحتفة بها تحتاج نُضجاً فقهيا عميقا للملاءمة بين ما تقتضيه نصوصها وبين ما

---

[143] -: بداية المجتهد: (٢/١).

[144] -: منهج عمر في التّشريع: (ص/٣٥)؛ حيث ذكر الثلاثة الأخيرة فقط.

أضافته الظروف الجديدة إلى الواقعة محلِّ الحكم، كما أن المسائل التي تعددت بشـــأنها النّصّـــوص تُحْوِجُ في استخلاص أحكامها إلى بصيرة اجتهادية ونظرٍ فسيحٍ من أجل إزالـــة الغمــوض عمّـــا احتوشه الخفاء منها، ورفعِ التعارض الذي وقع بين ظواهر دلالاتها؛ وهذه الأمورُ مجتمعةً تفرضُ الحاجةَ إلى الاجتهاد بالرّأي، وتدفع بالمجتهدين إلى إجالة العقول في مجالات التّشريع لاســـتخلاص المنهج اللائق والمسلك القويم؛ حتى يكون الاستنباط قائما على أسسٍ سليمة ومنزّهاً عن التعســـف في الاستنتاج والتكييف؛ وهو الأمر الذي حمل الصّحابة الكرام على الاستجابة لهذه الدواعي الفعلية بالخوض في مسالك الرّأي؛ حتى لا يلجها من لم يتأهّل للاجتهاد؛ ولا حصّل أدواته ولوازمه.

المطلب الثّاني: اتساع رقعة الدولة الإسلامية:

لم ينتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلاّ وقد انْدَاحَتْ دعوته وانبسطت حتى بلغت حدود الجزيرة العربية كلها، وقد أقضّ هذا الانداحُ في دعوته مضاجعَ السلطات الجائرة التي تحيط بالجزيرة، وأحسّت بأن عروشها توشك أن تُثَلَّ وتهوي هُوِيَّهَا الأخير؛ مما دفعها إلى تلمّس المخرج من خطر الدعوة الجديدة التي جاءت تنقذ الشعوب الرّاسفة في أغلالها، وتعيد إليها الكرامة الإنسانية التي دهستها باستعبادهم واستغلالهم وحرمانهم.

وقد أحال هؤلاء الجبابرة التخطيط إلى واقع، وانتقلوا من مرحلة الفكرة إلى مرحلة التنفيذ؛ وكان أول ذلك أن اعتدى الروم على من أسلم من أهل الشام وقتلوهم، وراموا أن يجعلوا منهم عبرة لمن يفكر في اعتناق الإسلام؛ ولم يمت النبي ﷺ إلاّ بعد أن وجه الجيش الإسلامي إلى الشام لحماية أهلها من المسلمين، ولتأديب أكابر مجرميها الذين يحولون بين الناس وبين نور الله الذي بعثه إليهم.

أما كسرى عاهل الفرس؛ فقد كان منه حين أرسل إليه النبي ﷺ كتاباً يدعوه فيه إلى الإسلام أن أجاب بإرسال من يقتل النبي ﷺ، وقد أهلكه الله قبل أن يتحقّق له ما أراد؛ فاستقرّ أمر المسلمين حينها على أن يستعدّوا لردّ العدوان؛ ولإزالة الحدود التي أقامها هؤلاء الجبابرة السّفهاءُ على الشعوب البائسة التي استعبدوها.

وانتهى الأمر إلى أن انساب المسلمون في مُلك قيصر وكسرى فاتحين داعين؛ غير أن هؤلاء الملوك وقفوا ممانعين، وأقاموا الحواجز في طريق الإسلام حتى لا يصل إلى الرعية-: فكان لازماً لنشر الدعوة الإسلامية من هدم تلك الأسوار الممانعة؛ مما جعل من الحرب أمراً واجباً[١٤٥]؛ لا خيار وراءه، ولا مَعْدَلَ عن ركوبه وخوضه.

ولقد قام الخلفاء الرّاشدون وأعوانهم بتعبئة الجيوش الإسلامية وتوجيهها إلى عواصم الطغيان الكبرى التي تحيط بجزيرة العرب، وجعلوا في كل جيش من خيار الصّحابة وفقهائهم من يحسن شرح الإسلام لشعوب تلك الأمصار والأصقاع، ولم يوجهوهم إليها إلاّ بعد أن استوصوهم خيرا

[145] -: تاريخ المذاهب الإسلامية: (١٣/٢).

بأهاليها، وبأن لا يحملوا السيوف إلاّ على من حملها في وجوههم ووقف في طريقهم يُحاجزهم عن دعوة الناس وتبليغ الرسالة[١٤٦].

وكتب الله للمؤمنين النصر والظفر في أكثر تلك المواقع، وشرّقت دعوة الإسلام وغرّبت حتى أطلّت على الحدود الشمالية لشبه القارّة الهندية من جهة الشرق، وشارفت حدود دولة اللاّتين في جبال البرانس من جهة الغرب، وقد ضمّت دولتهم بعد اتّساع رقعتها خليطاً ضخماً من الأجناس والثقافات والديانات، وامتدت سيادتها السياسية إلى مناطق متباينة جدا؛ فقد ضمّت مناطق كانت في السّابق خاضعةً لحكم الرّوم البيزنطيين أو الفرس ذوي الحضارات القديمة، كما شملت مناطق أخرى استوطنها العرب وقبائل البربر في الشمال الأفريقي ممن كانوا أقرب إلى الحياة البدائية، وقد كان من ضرورات هذا التمدّد والاتساع في رقعة الدولة من ظهورِ مشكلاتٍ حادّةٍ تواجهُ قادة المسلمين في تنظيمهم الإداريّ لتلك المناطق غداة انتصارهم، وما تلاه من تدفّق الصّعوبات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية[١٤٧]؛ مما جعل العبء مضاعفا أضعافاً لا تحصى على الخلفاء الرّاشدين وأعوانهم من فقهاء الصّحابة؛ ولك أن تتصور عظَمَ مسؤوليّتهم وقُصَارَى ما يتوافر لديهم من فقهاءَ وعلماءَ نفرٌ قليلٌ ممن صَحبَ النبيّ ﷺ ولازَمَهُ وأَخذَ عنه.

ولقد أرسى عمر ﷺ النظام المالي يومئذ بإنشاء الدّيوان حتى يسهّل إيصال الرواتب والمستحقات وسائر النفقات إلى أهلها، وبإبقاء الأرض المفتوحة على الملكية العامّة حتى يحاصر الحاجةَ الماليةَ للدولة، ويؤمّن لها المصادرّ التي تدرّ على بيت مالها.

ورغم الخلاف الذي ثار حول من أشار على عمر بإنشاء الديوان؛ إلاّ أن المهمّ هو حصول هذا الإنشاء فعلياً؛ ولا مانع من أن يكون استمد فكرة إنشائه من عدّة أسباب ومناسبات؛ وقد قيل إن مجيء أبي هريرة ﷺ بمال كثير من البحرين كان سببَ هذا الإنشاء[١٤٨]، وقيل إنه إشارة من الهرمزان[١٤٩]، وقيل إن عمر ﷺ استشار الصّحابة في تدوين الديوان؛ فقال له علي بن أبي طالب ﷺ: «تقسم كل سنة ما اجتمع إليه من المال ولا تمسك منه شيئا»، وقال عثمان بن عفان ﷺ:

---

146 -: ينظر على سبيل المثال وصية أبي بكر الصديق ﷺ للجيش الإسلامي المتوجه إلى الشام بقيادة يزيد بن أبي سفيان في:

البيهقي، السنن الكبرى: (٩٠/٩)، والطحاوي، شرح معاني الآثار: (٢٢٤/٣).

147 -: كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٤٣).

148 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٣٤٩/٦)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤٥٢/٦)، وأبو يوسف في «الخراج»: (ص/٤٨)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٣٠٠/٣).

149 -: أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية: (ص/١٩٨).

«أرى مالاً كثيراً يسع الناس؛ فإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ-: خشيت أن ينتشر الأمر»؛ فقال خالد بن الوليد –وقيل إن القائل هو الوليد بن هشام بن المغيرة-: «قد جئتُ الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديوانا وجندوا جنودا؛ فدوّن ديواناً وجنّد جنوداً»؛ فأخذ عمر بقوله، ودعا عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم –وكانوا من نسّاب قريش- وقال: «اكتبوا الناس على منازلهم»[١٥٠].

أما المشكلات الاجتماعية التي كادت أن تهزّ بالأمة يومئذ؛ فقد أدى اجتهاد الصّحابة فيها إلى اتخاذ إجراءات كثيرة تحفظ التوازن والاستقرار في المجتمع؛ فوسّعوا دائرة اعتبار العادات والأعراف القائمة في البلاد المفتوحة ما لم تصادم حكما شرعيا قارّاً، وتركوا أغلب نُظم الحياة فيها على حالها ما دامت متساوقةً مع الفطرة ومنسجمةً مع هدي الإسلام، كما وضعوا حدا للعلاقات القائمة على التظالم والاستغلال، وحاربوا مظاهر الفساد الخلقي التي كانت ضاربة أطنابها في تلك المجتمعات منذ عهد بعيد.

كما اتخذوا بعض الإجراءات التي اقتضتها المصلحة وقيدوا بها دائرة الإباحة في التّشريع؛ كالمنع من زواج الكتابيات في عهد عمر؛ وذلك لأسباب كثيرة ترجع كلها إلى حفظ الاستقرار الاجتماعي ودفع المفاسد التي تتربص به.

وقد فعلوا كِفَاءَ هذه الجهود في الجانب السياسي من تلك المشكلات أيضاً؛ وكانت كفاءتهم فيها لا تقلّ عن كفاءتهم في الجوانب الأخرى التي عالجوها ووضعوا لها الحلول.

ولم يقع قطّ أن هدموا تلك المدنياتِ القائمةَ في تلك الأمصار ضربةَ لازب؛ ليقيموا على أنقاضها مدنياتٍ جديدةً تحلّ محلّها؛ ولا خرّبوا العمران واغتصبوا الأموال وأثاروا المشكلات على نحو ما يقرّره التصوّر الاستشراقي للفتوحات الإسلامية.

ومن الإنصاف أن يقال بأن تلك البلاد المفتوحة كان لها من الحضارة والمدنية ما ليس للعرب الفاتحين، كما كانت لهم من العادات والأعراف والمعاملات في شؤون المال والضرائب والإدارة

---

[150] -: أخرجه ابن سعد في: «الطبقات الكبرى»: (٣/٢٨٢-٢٩٥)، والطبري في: «تاريخ الأمم والملوك»: (٤/٢١٠)، وأبو عبيد في: «الأموال»: (ص/٢٢٤)، والبلاذري في: «فتوح البلدان»: (١/٦٣٠-٦٣١)، والماوردي، الأحكام السلطانية: (ص/١٩٩-٢٠٠).

والزراعة والصناعة ما ليس للعرب الفاتحين عهد به[151]؛ وقد كانت هذه الأوضاع جديدة كل الجدة عليهم.

ههنا؛ وفي ضوء هذا التسارع المطرد في حركة الفتوحات واتساع رقعة الدولة؛ تقوم حركة اجتهادية موازيةٌ تُتابعها وتُساوق حاجاتها؛ ولم تكن إفرازات الحروب التي خاضوها بأقلَّ تشابكاً وتعقّداً من إفرازات النُّظم والأعراف القائمة بتلك البلدان؛ مما يبين حجم الحاجة التّشريعيّة في ذلك العهد.

لقد كان فقهاء الصّحابة الكرام أكفاء كأحسن ما تكون الكفاءة لتلك المستجدات والطوارئ؛ فقد وقفوا حيالها بأمر الاجتهاد والنظر دون هلع أو تطامن، ولم تستهلكهم تلك الأوضاع الجديدة البتّة، ولا زعزعت أثرَ العقيدة من نفوسهم، وظهرت منهم سياحاتٌ واسعةٌ في شعاب الرّأي والاستنباط، وارتادوا مسالك الاجتهاد بنظر فسيح وتقدير عميق.

ويمكن القول بأن سائر أنواع الاجتهاد المصلحي من استصلاح واستحسان وسد ذرائع وفتحها قد ظهرت بسبب تداعيات الفتوح وإفرازات التوسّع في رقعة الدولة الإسلامية.

على أن هذه المشكلات كان كثير منها يحلُّ في حينه وبيئته ولا يُنتظر به حتى يُعرضَ على سلطة الخلافة في المدينة، وهذا أشبه ما يكون بالقضايا المستعجلة؛ كما حصل في مسير الصّحابة إلى غزو الروم؛ فقد روى أبو يوسف وعبد الرزاق عن علقمة قال: «أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شراباً فسكر، فقال النّاس لأبي مسعود وحذيفة بن اليمان: أقيما عليه الحدّ؛ فقالا: لا نفعل نحن بإزاء العدوّ؛ ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا وضعفاً بنا»[152].

ومنها ما كان يرد به البريد على عاصمة الخلافة لينظر فيه الخليفة بنفسه ويستشير فيه أعوانه والفقهاء الذين بين يديه؛ على نحو ما وقع في قسمة أرض سواد العراق، وكما حصل في تعمية قبر دانيال لما ظهر بتستر؛ حيث كتب فيه أبو موسى الأشعري ﷺ إلى عمر بن الخطاب ﷺ؛

---

151 -: السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٦٦)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٦٥).

152 -: أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٩٨/٥)، وأبو يوسف في: «الخراج»: (ص/).

فكتب إليه عمر أن يحفر بالنهار ثلاثة عشر قبرا، ويدفنه بالليل في واحد منها؛ لئلا يفتتن الناس به[153].

غير أن حاجة أهل تلك البلاد المفتوحة بعد استقرار الإسلام فيهم قد ألحّت على الخلفاء في بعث فقهاء وقضاة وعلماء من أصحاب النبي ﷺ كي يعلّموهم أمور الدين ويفتوهم فيما يستجدّ لهم من مسائل، ويقضوا بينهم فيما يتنازع الناس فيه من معاملات وحقوق، وقد كان جواب الخلفاء فعلاً لا قولاً فحسب؛ حيث أرسلوا مع كل والٍ قاضياً أو فقيهاً من خيرة فقهاء الصّحابة الذين كان الحجاز يَضِنُّ بهم على الأمصار الأخرى؛ مما خفّف من هيمنة الحجاز التّشريعيّة، ودفع بالحركة الفقهية والعلمية إلى أن تنتقل إلى المدائن الكبيرة العريقة في الحضارة والتمدن؛ لتصبح هذه الحركةُ متعدّدةَ المراكز والأقطاب؛ ولتشرف على معالجة المشكلات والقضايا التي تثور في تلك البلاد إشرافاً مباشراً؛ بدلَ أن تُخمّن لها الحلول والتّكييفات على بُعد مئات الأميال من واقعها الحي وميدانها الفعلي.

لقد كان من إلحاح هذه الحاجة أن تفرّق فقهاء الصّحابة في الأمصار؛ فكان عبد الله بن عباس بمكة، وعبد الله بن مسعود في الكوفة، وأنس بن مالك وأبو موسى الأشعري بالبصرة، ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت بالشام، وعبد الله بن عمرو بن العاص بمصر؛ وغير هؤلاء كثير[154]؛ ومن المهم الإشارة إلى أن هذا التفرق لم يكن في وقت واحد؛ بل كان على فترات متوالية بحسب دُعُوِّ الحاجة ووجود الموجب، كما أن التفرّق في الأمصار لم يكن من نصيب هؤلاء وحدهم؛ بل شمل كثيرا من كبار الصّحابة وعلمائهم؛ حتى لقد انتقل مركز الخلافة نفسه في خلافة علي ﷺ بعد أن كثرت الفتن وتغيرت الأحوال.

وما يلاحظ بعد تفرق فقهاء الصّحابة في الأمصار -: أنّ ظاهرة الإجماع قد تقلّصت؛ وأعان تقلُّصُها على بروز الاختلاف في الرّأي؛ إلاّ أن ظهوره لم يكن ظاهرةً مَرَضِيَّةً من كل الوجوه، فقد كان لخصائصِ البيئاتِ واختلافِ حاجاتِ أهلها الأثرُ الأكبر في هذا الاختلاف والتفاوت في الرّأي؛ ذلك أن ما يَعْرِضُ لابن مسعود بالكوفة أو معاذٍ بالشام -: لا يعرض لابن عباس في مكة، وما يطرأ لأنس بن مالك في البصرة لا يطرأ لعبد الله بن عمرو بن العاص في مصر، أو زيد بن ثابت في المدينة؛ والرّأيُ مبناه في اجتهادات هؤلاء الكرام على ملاحظةِ العوارض والخصوصيات

---

153 -: أخرجه: ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/٧)، وابن حزم في: «المحلى»: (٤٥/٩)، وابن جرير في «تاريخ الأمم والملوك»: (٥٠٥/٢).

154 -: أحمد فراج حسين، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٣٧)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٨١).

الظرفية التي تكتنف واقعهم، ومن المقطوع به أن تطابقَ الظروف وتشابهها منفيٌّ لمخالفة ذلك طبائعَ الأشياء وسنن الحياة.

على أن لاحتكاك العرب الفاتحين أكثر من ذي قبل بحياة تلك البلاد أثراً لا يُنكر في تحريك الدوافع الأخرى من نفوس فقهاء الصّحابة؛ لأن اختلاف الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في تلك الأمصار عن واقعها في جزيرة العرب؛ يجعلهم أمام وقائع حقوقية جديدة تحمل معها مخاطرَ كثيرةً على كيانهم؛ مما يُنْهِضُ فيهم الهممَ إلى الاجتهاد في استنباط أحكامها مما لديهم من عموماتِ النّصوص، أو إلحاقها وتخريجها على بعض ما لديهم من الأحكام السابقة[١٥٥]؛ حتى لا يذوبَ كيانهم وتذويَ فيهم خصائصُ المروءة والنخوة، وتضيع منهم فضائل الطبيعة العربية التي أهّلتهم للمشاركة في حمل أمانة الرسالة الخاتمة.

وكما كان الخطر الذي أحدق بكيانهم وتربص به الدوائر دافعا إلى ظهور الاجتهاد؛ فإن عوامل أخرى قد ضاعفت من شعورهم بذلك الخطر؛ منها أن نصوص الكتاب والسّنّة لم تتكفل بمعالجة الجزئيات التي لا تتناهى تنصيصاً؛ وإنما عالجت عددا كبيرا منها ، ثم وضعت بين أيديهم أصولا كلية وقواعد عامة وعمومات مرنة، كما أن السّنّة النبوية لم تجمع في ذلك العهد، ولا كانت مدونة حتى يتيسر لهم مراجعتها؛ مما جعل من الاجتهاد بالرّأي سبيلا ضرورية لمد سلطان التّشريع على الزمان والمكان، وضمان المصالح التي لا يسع الناس فواتها وانخرامها.

---

155 -: الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه الدواليبي: (ص/٦٦)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥٤).

المطلب الثّالث: مسؤولية الصّحابة عن أمانة الدين:

رغم ما كان النبي ﷺ يتحمله من مسؤولية كبيرة عن تبليغ الرسالة وسياسة الناس بها؛ ورغم ما كان على عاتقه من أعباء الدعوة والبيان والتنفيذ؛ إلاّ أن لنزول الوحي وتسديده أثرا كبيرا في التخفيف من ثقلها عليه، والتسرية عنه بما يملؤه اغتباطا بهذا المدد المتواصل من الوحي المنجم.

كما كان للعصمة التي هيأها الله تعالى لنبيه ﷺ أثر كبير أيضا في محاصرة نزعة الحرج من نفسه الشريفة؛ وقد كان لإلهام الله تعالى إياه الصّواب في أقواله وأفعاله ضمانٌ من الخطأ في التبليغ وأمانٌ من وقوع التحريف في البيان عن الشارع الحكيم؛ وقد قال سبحانه واصفاً إياه: { **إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى** } [156].

هذا؛ والحوادث التي حصلت في عهده المبارك كانت قليلة بالقياس على عهد خلفائه الرّاشدين، بسبب تركيز الوحي في الثلاثة عشرَ عاماً الأولى من البعثة على إرساء أصول العقيدة الصحيحة والتنشئة الخلقية الراسخة، وبسبب ضيق رقعة الدولة بعد تأسّسها في المدينة، واقتصار الصّحابة الكرام على انتظار ما يأتيهم من تكاليف وأحكام دون أن يكثروا على النبي ﷺ بالسؤال والاستفتاء؛ حتى قال ابن عباس رضي الله عنه: «ما رأيت قوما كانوا خيرا من أصحاب رسول الله ﷺ؛ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض؛ كلهنّ في القرآن...، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم» [157].

غير أن الأمر اختلف أشد الاختلاف بعد وفاته ﷺ؛ فقد اكتمل نزول الوحي، وانتهى عصر التّشريع، وأغلقت صفحة التنزيل الذي دام ثلاثة وعشرين عاماً.

وبوفاة النبي ﷺ لم تنتقل إليهم مسؤولية البيان والأمانة على الدين فحسب؛ بل انتقلت إليهم مسؤولية قيادة الأمة في أمور الدنيا والدين جميعا، وتعين عليهم النهوض بحراسة مصالح الدولة التي ألقى النبي ﷺ بمقاليدها في أيديهم، واستأمنهم على حفظها وتنميتها وتوسيع امتدادها، وقد كانت المسؤولية الملقاة على عواتقهم ثقيلة جدا؛ فإن التّشريع -وهو جانب واحد من جوانب مسؤوليتهم- قد أُنزلَ على النبي ﷺ في بيئة جد بسيطة؛ كشأن سائر الأمور؛ تبدأ من البسيط إلى المعقد؛ وقد كان سلطان الرقعة التي هي مسرح الحوادث والقضايا التي عالجها التّشريع يومئذ لا تعدو المدينةَ وما جاورها في بداية الأمر؛ كما أنها لم تخرج عن حدود جزيرة العرب في نهاية

---

156 -: [سورة النجم: ٤].

157 -: أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٢٥): المقدمة، باب كراهية الفتيا، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٤٥٤/١١)، وابن بطة في: «الإبانة»: (رقم: ٢٩٦).

تلك الفترة المباركة، وقد كانت أكثر المشكلات والوقائع التي نزل بشأنها الوحي وعالجها التنزيل لأناسٍ غير مجهولين ولا غرباء عن بيئة الحجاز في الغالب؛ بل إن أكثرهم كانوا من الصّحابة الملازمين للنبي عليه الصّلاة والسّلام.

ولك أن تتصورّ مسؤولية الخلفاء الرّاشدين وأعوانهم من فقهاء الصّحابة كيف كانت عظيمةَ الوقْرِ شديدةَ الوطءِ معقّدةَ الوشائج-: لو بقيت رقعة الدولة على حالها لم يمتدّ بها التّوسّعُ شبراً خارجَ الجزيرة العربية؛ فكيف وإنّ حدود الدولة لَتَتَّسِعُ يومئذ على نحوٍ أوشكتْ إزاءه أن تسبق الفاتحين وتمهّد لهم السبيل إلى النصر والنفوذ!!.

ثم إن تلك الأمصار التي امتدت إليها رقعة الإسلام لم تكن شبيهةً بالبيئة العربية على نحو ما سيأتي بيانه؛ بل كان أهل تلك الأمصار والبيئات يختلفون عن أهل الجزيرة العربية حتى في الطّباع والعقليات فضلاً عن الأعراف وأنماط المعاش، وحين اعتنقت تلك الشعوب الإسلام ودخلت تحت رايته-: كان من مقتضيات العقيدة أن يكون احتكامهم فيما يجدُّ لهم إلى الشّريعة لا إلى القوانين الجائرة التي كانوا محكومين بها قبل الفتح؛ وهنا كان فقهاء الصّحابة يحسّون بمقدار مسؤوليتهم عن البيان والتبليغ، ويدركون مدى تحتّم الاجتهاد في تلك المسائل عليهم؛ لأنهم خلفاء الرسول والمؤتمنون على شريعته، وفوق هذا هم تلاميذه الذين تخرّجوا في مدرسته.

ولقد كانوا ورثةً للنبي ﷺ بمقتضى تلك الصُّحبة؛ كما كانوا ورثته بمقتضى ما عندهم من علم؛ يقول الشاطبي –رحمه الله-: «العالم وارث النبي فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم؛ والدليل على ذلك أمران-: أحدهما: ما ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء؛ وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثة في البيان؛ وإذا كان البيان فرضا على الموروث-: لزم أن يكون فرضا على الوارث أيضا. ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلّة وبين أصول الأدلّة في الإتيان بها؛ فأصل التبليغ بيان لحكم الشّريعة؛ وبيان المبلغ مثله بعد التبليغ. والثّاني: ما جاء من الأدلّة على ذلك بالنسبة إلى العلماء»[١٥٨]، ثم ساق عدة آيات وأحاديث تنص على وجوب التبليغ وحرمة الكتمان على العلماء، وكان غرضه إقامة الدليل على أن المجتهد تنتقل إليه تكليف النبوة عينها؛ تبليغا، وبيانا، وتنفيذا، وحكما؛ لا سيما عند الافتقار إليه في عصره وبيئته[١٥٩]؛ وهو ما كان فقهاء الصّحابة الكرام أولى مجتهدي الدنيا به وأشدهم مسؤولية عنه.

---

[158] -: الموافقات: (٣/٣١٠).

[159] -: بحوث مقارنة: (١/٨٠).

ولقد حرص الشاطبي في موضع آخر على أن يقرر كون هذه المسؤولية عن البيان ليست آيلة إلى إرادة المجتهد أو اختياره؛ بل هي واجبة عليه بمقتضى تحصيله للسبب الموجب لهذه الوراثة؛ فقال: «فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشّريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم الله»[١٦٠].

وهذا؛ وإن العوامل التي سبق ذكرها مع تداعياتها هي التي دفعت بالصّحابة الكرام تحت ضغط المسؤولية إلى الاجتهاد والنظر كلّما جدّت لهم واقعة أو عرضت عليهم قضية؛ خاصّةً فقهاء الصّحابة الذين كانوا على دقّة المسؤولية الإدارية أو شركاء للخلفاء فيها؛ فهؤلاء كانوا معنيين بالاجتهاد وإعمال الرّأي أكثر من غيرهم؛ يقول الشيخ محمّد أبو زهرة –رحمه الله-: «وإنهم مع أخذهم بالرّأي لم يكونوا سواء في مقدار الأخذ به؛ فالذين كانوا يضطرون إلى الاجتهاد اضطرارا لا يمكنهم أن يتوقفوا إذا لم يجدوا نصا من القرآن أو الحديث؛ فعمر ﷺ وهو يدير شؤون الدولة، ويعالج الأمور في إبانها لا يمكنه أن يتوقف ويمتنع عن الرّأي؛ حتى لا يقف دولاب العمل في الدولة، وعلاج ما يجدُّ من أحداث؛ وهو مطالب بعلاجها من غير تأجيل»[١٦١].

ولئن كان للغرباء عن المسؤولية من الصّحابة مَنَادِحُ شتّى عن الاجتهاد والرّأي؛ فإنّ الذين كانوا يتولّونها منهم في غيرِ سعةٍ من أمرهم؛ ولم يكن أمامهم إلاّ مواجهة الواقع والخوض في مجالات الرّأي بما معهم من ملكةٍ فقهيةٍ وذوقٍ تشريعيٍّ وثروةٍ عظيمةٍ من القرآنِ والسّنن وإن كانت متناهية؛ وبهذه الخلاصة القرآنية والنبوية أثبتوا للعالم الذي فتحوه وواجهوا مشكلاته صلاحيةَ التّشريع لكلّ زمان ومكان، وهيمنتَه على كلّ الشرائع والقوانين والأعراف والتقاليد.

ولولا هذه المسؤولية التي طُوِّقَتْ بها أعناقُهم ما خاضوا في شِعاب الرّأي إلاّ بمقدار حاجتهم الضّيّقة إلى الاستنباط والنظر، ولما توسّعوا في الاجتهاد حتى غطّت اجتهاداتهم سائرَ أنواع الرّأي التي عُرفت بعد.

يقول الشّيخ محمّد مصطفى شلبي واصفا السبيل التي سلكوها يوم أن آلت إليهم مقاليد الأمور، واستقرت في أيديهم أزمّة الحكم: «سلكوا السبيل التي سلكها رسول الله ﷺ في تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة، وتوسّعوا في ذلك ولكن من غير مخالفة ولا عصيان؛ بل اعتقاداً منهم أنّ شريعة الله ليست جامدةً على المنصوص حتى تُوقع النّاس في إصرٍ أخبرَ الله أنّه وضعه عنهم، أو

---

[160] -: الموافقات: (١٠٦/٤-١٠٧).

[161] -: تاريخ المذاهب الإسلامية: (١٩/٢).

تلجئهم إلى حرج نفاه الله عنهم. من أجل ذلك دخلوا هذا الباب من نواحٍ كثيرة؛ فتراهم تارةً يعلّلون الفتيا بما نصّ عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله، وطوراً يعمدون إلى حكم منصوص فيستنبطون له العلّة ليوسّعوا دائرته، وآناً يحكمون أحكاما يخال أنّهم خالفوا بها ما حكم الله به؛ ولكنّهم بثاقب نظرهم علموا أنّ الحكم معلّلٌ بعلّة قد زالت؛ فيغيّرون الحكم تبعاً لتغيّر علّته، وحينا يمنعون النّاس من مباح زجرا وعقوبة لهم، أو لما يرون أنّه يؤدّي إلى ظنّ خلاف الحقيقة؛ فيقع الناس في المفاسد من أجله»[١٦٢].

كما أن الحروب التي خاضعوها في ملك قيصر وكسرى تحريرا للشعوب التي كانت ترزح في أغلال إذلالهم واستعبادهم-: قد اضطرّتهم إلى اجتهاداتٍ واسعةٍ في مسائل فقهِ الجهاد والفتح وأحكام السِّيَرِ والمغازي، وأحكام الذمة والعهد والاستئمان والصلح وغيرها من الأحكام، ودفعت بكبار فقهاء الصّحابة إلى تجديد النظر في قضايا الغنائم وقسمة الفيء. هذا فضلاً عن توسيعهم لفقه العلاقات الدولية توسيعا اتّسم بأرقى خصائص الشمول والانضباط وسعة الأفق[١٦٣]، وامتاز بأخلاقية عالية جعلت من العدل المطلق والمصلحة الإنسانية أصولاً موجّهة ومُثُلاً قارّةً في سائر أحكامه وتشريعاته.

---

162 -: تعليل الأحكام: (ص/٣٥).

163 -: وهو ما دفع بكثير من كبار علماء الغرب إلى الاهتمام بكتابات فقهاء المسلمين في مجال العلاقات الدّوليّة؛ يراجع في ذلك:

صلاح الدّين المنجّد، مقدّمة «شرح السّير الكبير»: (١/١١-١٢).

المبحث الثّاني: الخصائص العامّة للاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة:

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: عدم خضوع الرّأي للمضامين والقيود التي حدّدت بعد عصر التّدوين:

المطلب الثّاني: اقتصار نطاق الرّأي على النّوازل الفعليّة:

المطلب الثّالث: الحرص على توظيف المصادر الأصليّة:

المطلب الرّابع: الاستناد إلى المعاني العامة ومطلق المناسبات:

يتميّز اجتهاد الصحابة الكرام بالرأي بخصائص كثيرة تجعله فريدا في نسجه ومنهجه، وتجعله يفارق في سماته العامّة مناهجَ الفقهاء فيما بعد؛ غير أنّ هذه الخصائص لا ترتبط بصحّة الاجتهاد أو خطئه، ولا بمشروعية الأحكام التي تنشأ عنه؛ وإنما يرتبط بعوامل ذاتية تتعلق بالعصر الذي كانوا فيه والظروف التي أحاطت بهم، وبعوامل أخرى أسهمت في وجود هذه الخصائص.

وفيما يلي؛ بيانٌ لأهم هذه الخصائص:-

المطلب الأوّل: عدم خضوع الرّأي للمضامين والقيود التي حدّدت بعد عصر التّدوين:

يرتبط ظهور الاهتمام بالمصطلحات وضبط الألفاظ بعصر نشأة المذاهب الفقهية؛ وذلك لأن من البدهيات في تاريخ التّشريعات والأفكار عامة-: أن التحديد والتدقيق مرحلةٌ تلي مرحلة النشوء والظهور؛ لأن نشوء الفكرة أو التّشريع لا يكون في مبدئه إلاّ معاني ونصوصا مجردة لا تخضع لترتيب معين أو قوالب خاصة، وإنما تصدر حسب الحاجة العارضة والأحوال التي تستدعيها، وتكون صياغتها من حيث المضمون على قدر ما تقتضيه تلك الحاجة، ويفي بما تتطلبه الأحوال القائمة في ذلك الوقت.

ولئن كانت العناية بالمصطلحات والقيود ترتبط بحاجة حركة التدوين؛ فإن هذا التدوين يرتكز في بداياته على جمع المادّة وتوثيقها قبل أن ينتقل إلى تنظيمها وتصنيفها؛ ولا تلحّ الحاجةُ إلى وضع المصطلحات والفروق والضوابط إلاّ بعد أن تَقْوَى العناية بالاستنباط واستثمار الأحكام من النّصوص، ثم تمرُّ فترةٌ على تلك العناية يحتاج فيها العلماء إلى ضبط قوانين الاستنباط وتحديد المواضعات التي تكون مرجعاً في ضبط المعاني والمضامين المتداولة بين أهل العلم.

ومن ههنا؛ يمتدّ بنا النظر إلى الوقوف عند قول ابن خلدون في مقدمته عند حديثه عن علم أصول الفقه ووصفه بأنه: «من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأمّا القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصيا؛ فمنهم أخذ معظمها»[164].

إذ من المسلّم أن علم الأصول وغيره من العلوم مما استُحدث بعد عصر الرسالة؛ لكن ليس من المسلّم أن يكون سادةُ السّلف وهم الصّحابة الكرام قد تواضعوا على قوانين خاصّةٍ بطرق النظر والاستنباط، وأنّ الذي كان ينقصهم حينئذ إنما هو المصطلحات فقط؛ فهذه دعوى تفتقر إلى البرهان الذي ينهض بصحتها؛ والذي يخرجُ به كل متأمّلٍ في اجتهاداتهم هو أن السّليقة كما كانت

---

164 -: مقدمة ابن خلدون: (ص/٤٥٤).

تطبع ملكاتهم اللّسانيّةَ كانت تطبع أيضا ملكاتهم الاجتهادية والفقهية؛ ولم يكن ذلك عيباً يشين فقههم ويشنؤه؛ لأن مستندهم فيه أقوى من مستند من غَشَتْ عليه أخيلةُ الاصطلاحات والمواضعات الحادثة؛ إذ كانوا يصدرون عن معرفة حيّةٍ بعصر التنزيل نصوصاً وتطبيقات وظروفاً وواقعاً، وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمّد بلتاجي واصفاً أقيسة عمر ﷺ : «بالرغم من عدم معرفة عمر بهذه التفصيلات؛ فإنّه -كما سبق في التمهيد- ارتاد سماوات من صواب الرّأي ودقته ومرونته وحيويته، لم يستطع أحد من الأصوليين العارفين بالتفصيلات والقواعد والاصطلاحات، وفي مئات من السنين بعده، وأن يلحق فيها»[١٦٥].

ورغم أن أشكال الرّأي التي أخذت بها المذاهب الفقهية في القرن الثّاني وما بعده قد استند أهلها إلى فعل الصّحابة، وتطلّبوا لها الحجج والأدلّة من واقع اجتهادهم؛ فإن هذا لا يُسوّغ القولَ بأنّ الصّحابة -وهم السّلف الأول- قد وضعوا قوانين للاستنباط والنظر، وقُصارى ما يؤخذ من ذلك أنّ أشكالَ الرّأي ظهرت عمليا في فترة مبكرة من تاريخ التّشريع؛ مما يقرّر أن استعمالها كلّها قد وُجد في عصرهم لكن دون تحديد لشكل خاص منها؛ فجاء رأيهم مرةً قياسا، ومرةً استحسانا، وأخرى بناء على القواعد العامّة، إلى غير ذلك من أشكال الرّأي وأساليبه؛ إلاّ أنهم لم يسموا شكلا من تلك الأشكال بالأسماء التي يعرفها الناس الآن؛ وإنما الكل رأيٌ عندهم، ولا شيء أزيد من ذلك[١٦٦]؛ ولعل القياس هو المصطلح الوحيد الذي كان معروفا في ذلك الوقت[١٦٧].

ولئن كان تحديد ظهور هذه الاصطلاحات تحديدا دقيقا ليس من صميم هذه الدراسة؛ إلاّ أن المرجح هو كونها لم تظهر بوجه سافر إلاّ مع نشأة المذاهب الفقهية، وأن استعمال الرّأي مجرّداً عن قيود الاصطلاح قد استمرّ إلى أوسط عصر المذاهب؛ حيث ظهر الخلاف في تفسير الرّأي الذي يجوز الأخذ به[١٦٨]، وانكمشت بعض أشكال الرّأي بعد ذلك بسبب الخلاف الذي ثار حولها؛ إلاّ أنها لم تندمج كلّها في شكل واحد -وهو القياس- على حدّ ما ذهب إليه بعض الباحثين[١٦٩]؛ بل ما من شكل من أشكال الرّأي إلاّ وقد كان له أئمة يأخذون به ويعتمدون في اجتهاداتهم؛ كما أن

---

165 -: منهج عمر بن الخطاب في التّشريع: (ص/٣٨٢).

166 -: محمّد مصطفى إمبابي، الحركة الفقهية الإسلامية: (ص/١١٠).

167 -: خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي وأثره في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/١٤٧).

168 -: أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره: (ص/٧٥-٧٦).

169 -: علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٢١٣).

الاستحسان –وهو أحد تلك الأشكال- لم يتأخر ظهوره حتى ظهر للفقهاء ما يدعو إلى ترك القياس على ما ذهب إليه آخرون[170].

والحاصل أن تطبيقات الرّأي التي ظهرت في عصر الصّحابة بسبب تداعيات الفتوح واتساع رقعة الدولة وتعدد حاجاتها-: كانت أنواعا متباينة من الاجتهاد ولم تكن نوعاً واحداً؛ وكان الجامع بينها هو مصطلح «الرّأي»؛ كما كان الباعث على استعمالها هو اقتضاء المصلحة؛ سواء تعلقت بالزمان أو المكان أو الأحوال أو غير ذلك من الوجوه والمقتضيات.

على أن التسميات والاصطلاحات هي لونٌ واحد من ألوان القيود التي يراد نفي العناية بها عن اجتهاد الصّحابة الكرام في عصر الخلافة الرّاشدة؛ ولئن كان بعض الاصطلاحات قد ظهر في عصرهم ووُجد في إطلاقاتهم-: فإنّه لم يصدر عن باعث يرمون به إلى وضع مصطلح أو استحداث تسمية أو إطلاق مضبوط.

ومن القيود التي لم تخضع لها مضامين الرّأي في عهدهم؛ ذلك التحديد الذي يعنى فيه بتدقيق الفوارق بين المضامين والأوصاف؛ على نحو ما توافر عليه الفقهاء فيما بعد؛ من تفريق بين السّنّة والرغيبة والمندوب والفضيلة، أو بين الفرض والواجب مثلاً؛ رغم أنهم اضطروا في كثير من الأحيان إلى بيان درجة الطّلب في الأحكام التكليفية، وأُثِرَ عنهم التفريق أيضا بين مقامات تصرفات النبي ﷺ؛ لكن ذلك كله يرجع إلى اقتصارهم على بيان ما هو مطلوب على وجه الحتم والإلزام أم غير مطلوب على ذلك الوجه. أما ترتيب الأعمال على ما بينها من فروق، وتعديد الشرائط والأركان والسنن والمبطلات وما في معناها؛ فلم تظهر العناية به في هذا العصر لأسباب سيأتي التعريج عليها في مبحث «مجالات الرّأي» من هذه الدراسة.

ومن الشّواهد التي تدل على عدم اكتراثهم بتدقيق الاصطلاحات والاحتفال لقيود المواضعات؛ ما رواه القاسم بن محمّد عن عائشة أم المؤمنين –رضي الله عنها- أنها قالت: «كان في بريرة ثلاثُ سُنن-: خُيِّرت على زوجها -حين عتقت- وأُهدي لها لحمٌ؛ فدخل عليّ رسول الله ﷺ والبُرمة على النّار؛ فدعا بطعامٍ فأُتي بخبزٍ وأدمٍ من أدم البيت؛ فقال: ألم أر بُرمةً على النار فيها لحمٌ؛ فقالوا: بلى يا رسول الله! ذلك لحمٌ تُصدّق به على بريرة؛ فكرهنا أن نطعمك منه؛ فقال: هو عليها صدقة، وهو منها لنا هدية»[171].

---

[170] -: محمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٢١١).

[171] -: أخرجه مسلم: (رقم: ٢٧٦٨): كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.

ومن الواضح أنها تقصد «ثلاثة أحكام أو أقضية»، ولا تريد من «السّنّة» ما اصطلح عليه المتأخرون من كونها ما واظب النبي ﷺ على فعله دون أن يتحتم طلبه[١٧٢].

على أن توصيف أم المؤمنين للأحكام بالسُّنّيّة بيّن مقدار عناية الصّحابة الكرام بالأمور التي يترتب عليها حكم عملي؛ كالأسباب والوسائل وما في معناهما؛ دون أن يضبطوا حدودها من جهة اللّفظ والاصطلاح؛ يقول أبو الوليد الباجي –رحمه الله-: «قول عائشة -رضي الله عنها-: (كان في بريرة ثلاث سنن) تريد ثلاثةَ أحكام مشروعة سنّها رسول الله ﷺ؛ كانت أسبابها مختصّة ببريرة؛ وفي هذا ما يدّل على أنّ تحفّظ أسباب الأحكام ممّا اهتبل به الصّحابة ﷺ ونقله عنهم العلماء؛ لأن ذلك عونٌ على فهم معنى الحكم وعمومه أو خصوصه، ووجه تعلّقه بمن تعلّق به من اختصاصٍ به أو تعدٍّ إلى غيره، وفيه عونٌ على حفظ الأحكام واستدامة حفظها»[١٧٣].

ومن شواهد ذلك أيضا قول عمر ﷺ حين امتنع عن قسمة أرض السواد: «هذا رأي!»؛ ولم يقل إن هذا استحسان أو سد ذريعة أو غير ذلك؛ بل عبر عن مستنده في الامتناع «بالرّأي»؛ لأنه يراه كافيا في التنبيه على ما يتضمنه ذلك الامتناع من مصلحة معتبرة عن طريق الاستثناء؛ دون حاجة ماسة إلى تحديد النّوع أو ضبط التسمية أو وضع الحد؛ وكان هذا لونا من ألوان واقعية الفقه في ذلك الوقت، وصورة عن اتّجاهه إلى النواحي العملية أكثر من النظرية.

---

[172] -: يراجع:

الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢٢/٢)، ابن السبكي، لإبهاج في شرح المنهاج: (٢٦٣/٢)، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (٢٩٧/٢).

[173] -: المنتقى شرح الموطّأ: (٥٤/٤).

المطلب الثّاني: اقتصار نطاق الرّأي على النّوازل الفعليّة:

رغم أن الفقه الاجتهادي المأثور عن الصّحابة الكرام ﷺ يعتبر كثيراً من ناحية الكمّ وعدد المسائل؛ إلاّ أن من الضّروريّ معرفةَ كون تلك الاجتهادات كلّها كانت مسائل واقعية وحوادث فعلية نزلت بهم أو بأهل عصرهم؛ وليس بينها على كثرتها ما هو من قبيل الفرض والتقدير؛ على النحو الذي شاع بين الفقهاء من بعدهم ما بين مُقِلٍّ ومستكثر.

ولقد كان لتخوّفهم من الخطأ في الرّأي أثرٌ لا يُنكر على التزامهم بهذه الواقعية؛ والخطأ يغلب على الرّأي إذا كان خوضاً في عَمَايَاتِ الخرص والتّخمين، ويندرُ إذا كانت المشكلة باديةَ المضمونِ واضحةَ القَسَمَاتِ أمام المجتهد.

كما كان لتأثرهم بعصر التنزيل وبالفترة النبوية أثرٌ واضحٌ أيضا على واقعية فقههم؛ وقد كانوا يتلقّون التّكاليف المتتابعة دون أن يستعجلوا منها ما لم ينزل بعد؛ كما لم يكونوا يكثرون على النبي ﷺ أن يبسط لهم الأحكام ويشرح لهم المسائل ويفسّر لهم القرآن؛ بل كانوا يعتصمون بالصّمت وترك السّؤال ما وسعهم ذلك؛ أوّلاً لأنّ الله تعالى نهاهم عن ذلك فقال: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ}** [174]، وفي الحديث أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته» [175]، وثانياً لأنّ الأدبَ مع النبي ﷺ كان يتقاضاهم أن لا يَسْتَعْلِمُوهُ عمّا اختار أن يذودهم عن معرفته؛ وقد يكون في نزول الوحي ما فيه تحريمٌ لما كان مباحا، أو إيجابٌ لما لم يكن متحتّمَ الفعل والامتثال.

ومن دلائل كراهة الصّحابة للمسائل التي لم تقع أنهم كانوا يمتنعون عن الاجتهاد فيما لم يقع إذا سُئلوا عنه؛ فقد ورد عن زيد بن ثابت ﷺ أنه كان إذا استفتي في مسألة قال: «آلله! أكان هذا؟»؛ فإن قال: نعم؛ نظر؛ وإلاّ لم يتكلّم» [176]، وقال عبد الله بن عمر ﷺ: «لا تسألوا عما لم

---

[174] -: [سورة المائدة: ١٠١].

[175] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٦٧٤٥): كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، ومسلم: (رقم: ٤٣٤٩): كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ.

[176] -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١٠٦٨/٢)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٨/٢).

يكن؛ فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن»[177]، كما روى الشعبي عن مسروق قال: «سألتُ أُبَيَّ بنَ كعب عن شيء؛ فقال: أكان هذا؟ قلت: لا! قال: فأَجِمَّنَا حتى يكون؛ فإذا كان اجتهدنا لك رأينا»[178].

وقد أوصى ابن عباس عكرمة مولاه؛ فقال له: «اذهب فأفت الناس وأنا لك عون؛ فمن سألك عما يعنيه فأفته، ومن سألك عما لا يعنيه فلا تفته؛ فإنك تطرح عن نفسك ثلثي مؤونة الناس»[179].

يقول ابن القيّم –رحمه الله- بعد أن ساق جملة من الآثار التي تدل على كراهة السلف عامة للكلام فيما لم يقع: «وكان السّلف من الصّحابة والتّابعين يكرهون التّسرّع في الفتوى، ويود كل منهم أن يكفيه إيّاها غيره؛ فإذا رأى أنها قد تعينت عليه بذل اجتهاده في معرفة حكمها من الكتاب والسّنّة، أو قول الخلفاء الرّاشدين، ثم أفتى»[180].

غير أن هذين العاملين وإن كان لهما أثرٌ كبير على هذه الواقعية في فقههم؛ إلاّ أنّ الأثرَ المباشرَ لا يرجع إليهما؛ وإنما مردُّه إلى أنّ عصر الخلافة الرّاشدة على طول فترته كان زاخراً بالحوادث والنوازل المستأنفة والمسائل التي لم يسبق لها نظير في عهد الرسالة؛ وكان في اشتغالهم باستنباط أحكامٍ لها وبحثٍ عمّا يناسبها من الاجتهادات والمخارج مندوحةٌ عن الافتراض والتخيل.

وقد يكون لضيق الوقت عن تتبع المسائل المفترضة تأثيرٌ على ضُمور الاهتمام بما لم يقع؛ ولكنّ كراهة الصّحابة للافتراض هي التي غذّت هذا الضّمورَ وإن لم يكن تأثيرُ هذه الكراهةِ مباشراً؛ لأنهم كانوا يعوّلون على مدى نفع الاجتهاد؛ ولا نفعَ في رأيٍ همُّه أشياءُ تقديريةٌ قد لا تقع

---

[177] -: أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٢١): المقدمة، باب كراهية الفتيا، والبيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ٢٩٣)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١٠٥٤/٢-١٠٥٥)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٧/٢)، وابن بطة في: «الإبانة»: (رقم: ٣٣١٧).

[178] -: أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٢٢): المقدمة، باب كراهية الفتيا، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٤٩٩/٣)، ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٨٥١/٢)، وابن بطة في: «الإبانة»: (رقم: ٣١٥).

[179] -: أخرجه البيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ٨٢٦)، وذكره الذهبي في: «سير أعلام النبلاء»: (١٤/٥).

[180] -: إعلام الموقعين: (27/١).

على النحو الذي افترضه أصحابه، والمنفعة إنما تُرجى من الاجتهاد الذي يربط الحكـم بإمكانيـة التّطبيق الواقعي؛ ليكون أقدر على الدوام والاستمرار، وأكثر مناسبة وملاءمة للمجتمع[١٨١].

ولقد كان يشغل كبار الصّحابة وفقهاءَهم على امتداد فترة الخلافة الرّاشدة من شـؤون الدولـة وسياسة المسلمين في أمور الدين والدنيا؛ ما يغني –الغَنَاءَ كلَّه- عن هذا الفرض والتقـدير؛ ومـن كان ذلك شأنه فإنّ هجومه على ما لم يقع من المسائل والقضايا محضُ عبثٍ وتلاعـبٍ لا يليقـان بمن يُغالي بوقته ويشعرُ بحجم المسؤولية التي ينوءُ بهـا كاهلـه؛ خاصـةً وأن كبـار الصّـحابة ومبرّزيهم وقادةَ الرّأي منهم في ذلك العهد كانوا خلفاء أو أعواناً للخلفاء[١٨٢]؛ وقد كانـت القضـايا التي تعرض عليهم في مجالس الشورى والاجتهاد الجماعي متلاحقةً لا تكاد تنقطع.

هذا فضلا عن أن الاهتمام بالقضايا الواقعة يقلّل تلقائيا من وجود القضايا المفترضة؛ كما يقلل أيضا من بقاء الخلاف وامتداد تعدد الآراء؛ لأن الوقائع الفعلية وإن تباينت الأنظار والفهوم حولهـا في المَبَادِي إلاّ أنها غالباً تؤول إلى وحدةِ الرّأي والاتفاق؛ نظراً لكونها موضعَ حسـم، والمسـائلُ التي تحسم ويُبَتُّ فيها هي كحكم القاضي الذي يرفع الخلاف ويُنهي النّزاع.

هذا علاوة عن أن الذي في موقع المسؤولية على النحو الذي سلفت الإشارة إليه؛ لا يكون في العادة منشغلاً إلاّ بما يعرض عليه-: خاصة وأن المهامَّ التي كانت موكولةً إلـيهم –عـلاوةً عـن منصب الخلافة- القضاء، والقضاءُ سلطةٌ اختصاصها علاجُ المشـكلات الواقعـة لا المفترضـة؛ وكثيرا ما كانت القضايا التي تُعرض على القضاء في ذلك العهد تُعرض أيضا خـارج دائرتـه إذا خفي الدّليل في المسألة على القاضي أو الْتَوَى عليه مسلكها؛ ومن أمثلة ذلك أن قبيصة بن ذؤيـب روى أن الجدة جاءت إلى أبي بكر تلتمس ميراثها فقال: ما أجد لك في كتاب الله شيئا، وما علمـت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئا، ثم سأل الناس؛ فقام المغيرة بن شعبة فقال: سمعت رسـول الله ﷺ يعطيها السدس؛ فقال: هل معك أحد؟ فشهد محمّد بن مسلمة بمثل ذلك؛ فأنفذه لها أبـو بكـر رضي الله عنه»[١٨٣].

[181] -: شلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي: (ص/١١٩)، والنبهان، المدخل للتشريع الإسلامي: (ص:١١٦)، والسبكي والسايس والبربري، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/١١٦).

[182] -: تاريخ التّشريع الإسلامي السايس والسبكي والبربري: (ص/١١٦).

[183] -: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ٩٥٣): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، أبو داود في : «السّنن»: (رقم: ٢٥٠٧): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، التّرمذيّ في : «السّنن»: (رقم: ٢٠٢٦): كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، ابن ماجه في : «السّنن»: (رقم: ٢٧١٤): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، والنسائيّ

ولئن حُلَّتْ مشكلة الجدّة بأن وجد دليلٌ شرعي يخصّها؛ فإن قضايا أخرى -كقضية الجدّ مع الإخوة- كانت تجد سبيلها إلى الحلّ عن طريق القياس والرّأي بشعبه المختلفة؛ من خلال طرح المسائل على بساط الشورى والرّأي الجماعي؛ وقد ذكر البيهقي أن عمر بن الخطاب ﷺ كان يكره الكلام في ميراث الجد! فلما صار جدا قال: «هذا أمر قد وقع؛ لا بد للناس من معرفته»، ثم أخذ يستشير فقهاء الصّحابة[١٨٤].

ولقد كان اجتهادُهم اجتهادَ من ابْتُلِيَ بمشكلةٍ فسعى إلى حلّها؛ لا اجتهادَ من يبحث في النظريات ويسعى إلى تأسيس العلوم وإقامة أسسها وأنساقها، ولا كان غرضهم وضعَ قواعد ليسير عليها الناس، ولا تنسيقَ ضوابطَ ليجمعوا شواردَ الفروع إليها-: لذا جاء فقههم حيّاً ورحباً استطاع أن يستوعب ما استجدّ من المدنيات، ويساير مطالب الناس على تنوّعها وتباينها[١٨٥].

لكن هذا لا يعني بحالٍ أنهم كانوا ينزلون على حكم الواقع وضغوطه، ولا أنهم كانوا يُسلِسُونَ القيادَ لتداعياته كي تُصرّفهم على النحو الذي تشاء؛ ولكنّهم كانوا يتخذون من الواقع عُنصراً مقوّما في تشكيل نوعية الحكم؛ من حيثُ ارتباطه بالمناط الدقيق الذي يُعتبر تحقيقه المعيارَ الصحيحَ على سلامة التّطبيق أو خطئه.

في : «السنن الكبرى»: (رقم: ٦٣٤٦)، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ١٤٩٤٣)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٣٤/٦)، وصحّحه ابن حجر في «التّلخيص الحبير»: (٨٢/٣).

184 -: سنن البيهقي الكبرى: (٢٤٧/٦-٢٤٨)، وانظر أيضا:
محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٦٠).

185 -: تعليل الأحكام: (ص/٩٣).

المطلب الثّالث: الحرص على توظيف المصادر الأصليّة:

رغم أن الصّحابة الكرامَ كانوا كثيرا ما يَلِجُونَ شعاب الرّأي، ويجتهدون فيما يُعرض عليهم في ضوء ما يقضي به النظر والاستدلال المجرّد عن أصل منصوص؛ إلاّ أن لاجتهاداتهم بالرّأي ميزة تميزها؛ وهي أنها كانت جميعا تدور في نطاق الفقه الأثري؛ الذي يرجع إمّا إلى مدلول النّصّ نفسه، وإمّا إلى معقوله الذي هو علّته القريبة؛ أو غايته وروحه وهما علّته البعيدة.

وكان حرصهم على أن يحمل فقههم هذه الصبغة نابعا ممّا استقر في نفوسهم من أن المشروعية لا تستمدّ إلاّ من بيان الشارع، وأن سلطة النّصّ التّشريعي سلطة مطلقة لا تخضع للتبدل والتحريف، ولا للتجاوز والتحايل، وقد صاحب قناعتهم تلك توجّسٌ شديدٌ من أن يتنكّبوا أمر الله تعالى أو يحيفوا عن اتباع نبيه ﷺ وعن تسليم الطاعة له؛ وكلُّ تلك أمور حذّرهم الله تعالى من عاقبتها، وأنذرهم مغبّتها في كثير من الآيات، ثم قررتها السّنّة النبوية على وجهٍ هو في غاية الصراحة والبيان وقطع العذر.

ولولا التربية النبوية التي عُنيت بتنشئتهم على ملاحظة المعاني ورعاية المآلات، ودرّبتهم على الاجتهاد والنظر في الحوادث والأقضية؛ مع دفعهم إلى مدارك التعليلات التي يكثر ورودها في الكتاب والسّنّة-: لَمَا تجاوز الصّحابة الكرامُ المضامينَ الظاهرةَ للنّصوص والأحكام؛ لِمَا هيمن على إيمانهم من خشية المخالفة والحيدة عن الصراط، وللخوف الذي تملّكهم على مصائرهم إذا هم تجانفوا في الامتثال وزاغوا عن الأمر.

ومن ههنا أيضا نشأت في فقه الصّحابة نزعةُ حرجٍ شديدة؛ تمثلت في تورّع كثير من كبار الصّحابة عن الفتوى، وإحالة بعضهم على بعض، كما تمثلت في إقلالهم من التحديث عن رسول الله ﷺ خشية الوقوع في الكذب عليه، وفراراً من التّضريب بين الروايات والسنن.

ورد عن عبد الرّحمن بن أبي ليلى أنه قال: «أدركتُ عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ؛ فما كان منهم محدث إلاّ ودّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا مُفْتٍ إلاّ ودّ أن أخاه كفاه الفتيا»[١٨٦].

لكنّ نزعة الحرج على شدتها؛ لم تمنع نزعةً أخرى من الظهور والتأثير؛ وهي نزعة الحرص على توظيف النّصّوص في سائر الحوادث التي كانت تجدّ لهم؛ وذلك لخوفهم أن يكون اجتهادهم

---

[186] -: أخرجه أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١١٢١/٢)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (١١٠/٦)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (١٢/٢-١٣)، والبيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ٨٠٠-٨٠١).

مبنيا على الرّأي المجرد الذي لا سند له من نصوص الشارع سواء كانت تلك النّصّوص خاصة أو عامة.

على أن هذا الحرص على توظيف النّصّوص وإن كان نابعاً مـن حرصـهم علـى اطـراد المشروعية لسلطان الكتاب والسّنّة؛ إلاّ أنه لم يكن كلُّه استشهاداً مباشراً بالنّصوص؛ بل إن التّأمـل في جملة ما أُثر عنهم من ذلك يهدي إلى أن لهذا التوظيف مظهرين اثنين: -

المظهر الأوّل: الاستشهاد بالنّصّ عند الاجتهاد:

وغالب ما يكون هذا الاستشهاد عند إمكان تأتيه وتيسره؛ إما لكون المسألة لها أخواتٌ سـلفتْ في عهد النّبوّة ووُجد فيها نصٌّ خاصٌّ يتناولها -: لذا كثيرا ما نجدهم يصرحون عند الاجتهاد فيهـا بقولهم مثلا: «أقضي فيها بقضار رسول الله ﷺ»؛ كقول حبيب بن سالم: أُتيَ النعمـان بـن بشـير برجل غشي جاريةَ امرأته فقال: «لا أقضي فيها إلاّ بقضاء رسول الله ﷺ؛ قال: إن كانت أحلّتها له جلدته مائة، وإن لم تكن أذنت له رجمته»[١٨٧]، وإمّا لاندراجها تحت معقولِ نصٍّ ثابتٍ على وجـهِ القياس؛ فيعمدُ المجتهد منهم إلى الاستشهاد بالنّصّ الذي تضمّن الأصلَ المقيس عليه؛ كما في قـول عمر ﷺ حين بلغه أن سمرة بن جندب أخذ الخمرة من تجار اليهود؛ فباعها وأخذ ثمنها -: «قاتـل الله سمرة ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: (لعن الله اليهـود حرّمـت علـيهم الشـحوم فجملوهـا فباعوها)»[١٨٨].

وبعض ما يندرج تحت هذا المظهر؛ يكون الاستناد فيه إلى نصّ عام أو غير متعلـق بمحـل الحكم على وجه صريح ومباشر؛ ولكن يعمدون إليه تقويةً لاجتهادهم إذا كان مؤسسا على ملاحظة غايات التّشريع واعتبار مقاصده الخاصة أو العامّة؛ وحرصا منهم على مدِّ سـلطان المشـروعية للنّصّ إلى سائر القضايا الاجتهادية مهما دقَّ معناها أو بَعُدَ مُدركها.

---

[187] -: أخرجه أبو داود في «السنن»: (رقم: ٣٨٦٦): كتاب الحدود، باب في الرجل يزني بجارية امرأته، والنسائي في «السنن»: (رقم: ٣٣١٧): كتاب النكاح، باب إحلال الفرج، والترمذي في «السنن»: (رقم: ١٣٧١): كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجل يقع على جارية امرأته، وابن ماجه: (رقم: ٢٥٤١): كتاب الحدود، باب من وقع على جارية امرأته، والدارمي في «السنن»: (رقم: ٢٢٢٥): كتاب الحدود، باب فيمن يقع على جارية امرأته، وأحمد في «المسند»: (رقم: ١٧٦٩٨).

[188] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٠٧١): كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه، ومسلم: (رقم: ٢٩٦١): كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

ومن هذا القبيل صنيع عمر ﷺ في مسألة قسمة أرض سواد العراق؛ فحين علل رأيه بقولـه: «فكيف أقسمها بينهم؛ فيأتي من بعدهم فيجدون الأرضَ بعلوجها قد اقتسمت، ووُرثتْ عن الآباء وحِيزَتْ؟! ما هذا برأي»، ثم قال له عبد الرّحمن بن عوف: «فما الرّأي؟ ما الأرضُ والعلوجُ إلاّ ممّا أفاء الله عليهم؟!»؛ نجد أن عمر ﷺ قد سلّم له أن أصل النّصّ يقضي بالقسمة؛ وقال له: « ما هو إلاّ كما تقول؛ ولستُ أرى ذلك!» [189]؛ ثم ذهب يذكر البواعث التي دفعته إلى عدم إجراء هذا النّصّ الخاص؛ وهو أن إجراء ملفوظه يؤدي إلى نقيض مقصوده، ومقصوده حفظ مال الأمة بما يقتضيه العدل والمصلحة المحققة؛ ولا عدلَ ولا مصلحةَ في انفراد نفر من مجموع الأمة بثروة عظيمة من شأنها أن تكفي المجموع.

لكن المهم في هذا الموضع ليس لجوءه إلى المقاصد الجوهرية وما تقتضيه؛ لأن لذلك موضعا هو أليق ببسطه من هذه الدراسة-: غير أن المهم هو حرصه على توظيف النّصّ الشّرعيّ الذي يشهد لصنيعه؛ وقد جاءهم فيما بعد وقال: «إني قد وجدت حجة؛ قال الله تعالى في كتابه: {**وَمَا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَن يَشَاء وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**} [190]، حتى فرغ من شأن بني النضير؛ فهذه عامة في القرى كلها، ثم قال: {**مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**} [191]، ثم قال: {**لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ اللهِ وَرِضْوَاناً وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**} [192]، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: {**وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**} [193]؛ فهذا فيما بلغنا -والله أعلم- للأنصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: {**وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا**

---

189 -: أخرجه أبو يوسف في كتاب «الخراج»: (٢٤-٢٦)، وأبوعبيد في: «كتاب الأموال»: (ص/٧٠).

١٩٠ - [سورة الحشر: ٦].

١٩١ - [سورة الحشر: ٧].

١٩٢ - [سورة الحشر: ٨].

١٩٣ - [سورة الحشر: ٩].

إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ } [194] -: فكانت هذه عامة لمن جاء من بعدهم؛ فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعا»[195]؛ وحينها انتهى الخلاف ومضى العمل على رأيه بعد أن سلمه له كبار الصّحابة وظاهروه عليه.

على أن من الواجب التذكير بأن آية الحشر التي استشهد بها لا تدل على عدم القسمة عند التحقيق؛ بل ليست نصا في الموضوع؛ لأنها تتعلق بقسمة الفيء-: بينما كان نزاع الصّحابة في قسمة السواد لكونه غنيمة؛ والغنيمة غير الفيء على ما قرره كثير من الفقهاء والمفسرين[196]. وإنما كان استشهاده بالآية حرصا منه على ربط الاجتهاد بالنّصّ حتى لا يفتح بابا للتجاوز على سلطانه.

وفي هذا يقول الشيخ محمّد مصطفى شلبي: «ولو فرضنا صحة الأثر، وأن عمر احتج بآيات الفيء؛ فيكون ذلك عندنا –والله أعلم- من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها، وهو أن لا يكون متداولا بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء. وهذا –كما ترى- يلتقي مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة لا من جهة أنه جعل هذا النّوع من المال الذي تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو الفيء-: فكيف وهما نوعان مختلفان كل له حكم خاص بصريح الكتاب الكريم؟ والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قوله ﷺ: إنه رأيٌ؛ لولا كذا لقسمت.. إلخ، كما لا يتنافى مع سياق الآيات وسبب نزولها»[197].

ومن ههنا؛ فإن الذهاب إلى أن عمر ﷺ استند في الامتناع عن القسمة إلى دليل نصي قولٌ لا تثبت صحته عند التمحيص والتحليل؛ على نحو ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين[198]؛ تبعا للجصاص وبعض المفسرين[199]-: بل إن الاجتهاد الذي أقدم عليه كان تخصيصا للنّصّ العام بالمصلحة الضرورية –كما سيأتي بيانه في موضعه-، وأن استشهاده بآية الحشر كان من قبيل الاستئناس والرغبة في توطيد حرمة النّصّوص وتعميق سلطانها في النفوس.

المظهر الثّاني: توظيف النّصّ في الاجتهاد دون التصريح به.

---

[194] - [سورة الحشر: ١٠].

[195] -: أبو يوسف، الخراج: (ص/١٥).

[196] -: ابن جرير، جامع البيان: (١٧١/٩)، وابن الجوزي، زاد المسير: (٣١٧/٣-٣٢٠).

[197] -: تعليل الأحكام: (ص/٥٥).

[198] -: كالدكتور حسن علي الشاذلي في كتابه: المدخل للفقه الإسلامي: (ص/١٨٦).

[199] -: الجصاص، أحكام القرآن: (٦٤٤/٣).

وهذا كثير جدا في فقههم حتى فيما كان مبناه على الرّأي فيما لا نصّ فيه؛ وذلك أنهم كانوا يستهدفون بناء الرّأي على مجاري النّصّوص حتى وإن لم يكن ثمة نصّ خاص؛ إما بأن يكون على وفق ما قررته، وإمّا بأن لا يعارض مقتضياتها ولا تردّه مضامينها-: وهذا غالبا لا يتأتى إلاّ لمن تبحّر في فقه النّصوص، وأحاط بطرق دلالتها على الأحكام والمعاني؛ وفي هذا يقول ولي الله الدهلوي: «وكثيراً ما كان اتفاق رؤوس الصّحابة ﷺ على شيء من قِبَلِ دلالة العقل على ارتفاق؛ وهو قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الرّاشدين من بعدي» [٢٠٠]، وليس من أصول الشّرع؛ فمن كان متبحرا في الأخبار وألفاظ الحديث يتيسر له التفصي عن مزال الأقدام»[٢٠١].

على أن من الرّأي الذي أُثِرَ عنهم وحفظته مدونات السنن والآثار ما هو مجرّدٌ في ظاهره عن شهادة النّصوص، ولم يقع منهم أن صرحوا بالدليل الذي بنوا عليه واستنبطوا منه؛ لكنه يرجع في حقيقته إلى نصوص ثابتة عندهم؛ ولم يمنعهم من التصريح بسماعها من النبي ﷺ إلاّ خوفهم من الوقوع في الكذب عليه ﷺ على ما سبق ذكره؛ وأن نزعة الحرج التي سلفت الإشارة إليها هي التي كانت تدفع بهم إلى إبراء الذمة ببيان الحكم الشّرعيّ مع التفصّي عن تبعة نسبته إلى النبي ﷺ حتى لا يلحقهم إثم الكذب عليه إذا أخلّوا بحرفية قوله، ولم يقيموا حديثه على النحو الذي سمعوه.

وفي هذا يقول الشيخ محمّد أبو زهرة -رحمه الله-: «وإن آراء الصّحابة لا يمكن أن نعتبرها آراء عقليّة خالصة؛ بل يجب أن نقرر أن آراءهم مقتبسة من فقه الرسول ﷺ؛ ذلك أن الذين اشتهروا بكثرة الإفتاء بالرّأي كانوا ممن طالت صحبتهم مع رسول الله ﷺ؛ كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم من فقهاء الصّحابة. وإنه يلاحظ أن هؤلاء كانت روايتهم عن رسول الله ﷺ لا تتناسب مع طول صحبتهم وملازمتهم للرسول ﷺ؛ فلا بدّ أن تكون آراؤهم أو أكثرها بالنقل عن النبي ﷺ؛ ولكنهم لم ينسبوا إليه ﷺ ما يقولون؛ خشية أن يكون في نقلهم تحريف في العبارة أو الفكرة»[٢٠٢].

---

200 -: أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣٩٩١): كتاب السّنّة، باب في لزوم السّنّة، والترمذي في «الجامع»: (رقم: ٢٦٠٠): كتاب العلم، باب الأخذ بالسّنّة واجتناب البدعة؛ وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في «السّنن»: (رقم: ٤٣): المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الرّاشدين المهديين، والدارمي في «السّنن»: (رقم: ٩٥): المقدمة، باب اتباع السّنّة، وأحمد في «المسند»: (رقم: ١٦٥١٩)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: (٧٥/١)، وابن بطة في «الإبانة الكبرى»: (٣٠٥/١-٣٠٧)، والبغوي في «شرح السّنّة»: (٢٠٥/١)، وصححه ابن حبان: (إحسان/ رقم: ١٠٢).

201 -: حجة الله البالغة: (٤١٠/١).

202 -: تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢١/٢).

ثم يقول –رحمه الله-: «فما ترك أحد من الصّحابة نصاً لآرائهم أو لمصلحة يرونها؛ وإن المصالح التي كان يفتي الصّحابة بالأخذ بها لم يكن فيها قط ما يعارض نصا؛ بل كانت تطبيقا حسنا للنصوص، وفهما سليما لمقاصد الشّريعة من غير انحراف، ولا مخالفة لأي نصّ من نصوصها، وارجع إلى الأمثلة التي يسوقونها-: فإنك بلا ريب واجدٌ أنها ترجع إلى أصل من الأصول المقررة من غير مخالفة لأي نصّ جزئي من نصوصها»[٢٠٣].

وربما كان الذي يدفعهم إلى ذلك خوفهم من أن يفتحوا باباً لمن هبّ ودبّ إلى الادّعاء على النبي ﷺ والتحديث عنه بما لم يقله؛ حتى وإن كانوا واثقين من حفظ أنفسهم وقاطعين بضبط ما سمعوه على النحو الذي صدر منه ﷺ، ثم لا يلبثون بعد ذلك أن يستصحبوا نزعة الحرج مع شدة ضبطهم ومَضَاءِ يقظتهم.

ومما يدل على هذا أن عمران بن حصين رضي الله عنه كان يقول: «والله إن كنت لأرى أني لو شئت حدثت عن نبي الله ﷺ يومين متتابعين لا أعيد حديثا؛ ثم لقد زادني بطئا عن ذلك وكراهية له؛ أن رجالاً من أصحاب محمّد ﷺ -أو من بعض أصحاب محمّد ﷺ- شهدتُ كما شهدوا، وسمعتُ كما سمعوا؛ يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، ولقد علمت أنهم لا يألون عن الخير-: فأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم!»[٢٠٤].

وحدث أبو عمرو الشيباني قال: «كنت أجلس إلى ابن مسعود حولاً لا يقول: قال رسول الله ﷺ؛ فإذا قال: قال رسول الله ﷺ-: استقلّته رعدة، وقال: هكذا أو نحو ذا»[٢٠٥].

---

[203] -: المصدر نفسه: (٢/٢١-٢٢).

[204] -: أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٩٠٤٧).

[205] -: أخرجه الطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٩/١٢٢-١٢٤).

المطلب الرّابع: الاستناد إلى المعاني العامّة ومطلق المناسبات:

بمقدار ما كان الصّحابة الكرام لا يكترثون بالاصطلاحات والتسميات –وهي ألفاظ-؛ فإنهم كانوا إلى جانب ذلك لا يعيرون اهتماما لدقائق أنواع المعاني التي يبنون الرّأي عليها؛ وإنما كان اتّجاههم الذي اشتركوا في التوارد عليه هو أن يكون المعنى الذي بنوا عليه مشروعا وقائما على أساس المصلحة.

ولعل من الصّواب القول بأن اجتهاداتهم وفتاويهم بالرّأي ترجع كلها إلى المعاني العامّة التي تقوم على فكرة العدل والمصلحة؛ وإن اختلفت أودية الرّأي وشعابه بين تأويلٍ واستحسانٍ واستصلاحٍ وسدِّ ذرائعَ وغيرِ ذلك. ومنشأ ذلك أن تلك المعاني كانت في اعتبارهم بمثابة القواعد العامّة للشّريعة وإن لم تضبطها الصياغة ولا جمعت مضامينها الحدود والرسوم، والمهم في هذا أنهم «لم يكونوا في الغالب يهتمون بأصل معين يشبهون به الحادثة التي يفتون فيها؛ اللهم إلاّ ما كان من غاية الشّريعة وما اعتبرته من مصالح»[206].

على أن التأمل في ضروب المعاني التي كانوا يستندون إليها في فتاويهم وأقضيتهم واجتهاداتهم وإن استهدفت كلها تحقيق المصلحة والعدل-: يؤدي بالناظر إلى نتيجة لازمة؛ وهي أن تلك المعاني وإن تنوعت ترجع إلى نوعين اثنين؛ معانٍ منصوصة، ومعانٍ غير منصوصة لكنها توافق المنصوص في روحها وغايتها؛ وفيما يلي بيان موجز لهذين النّوعين:-

النّوع الأوّل: المعاني المنصوصة:

ويقصد بها تلك المناسبات المعقولة التي عهد من الشارع ترتيب الأحكام على وفقها وتعليق التكاليف على مقتضاها؛ فإذا استجدّت للمجتهد مسألةٌ ليس فيها نصّ؛ ولا يشملها أصل متقرّر-: عاد إلى تلك المناسبات بالاعتبار، وطلبَ لها من معقولِ النّصّوصِ ما يصلح أن يكونَ مادّةً تتشكّلُ منها نوعيةُ الحكم في تلك الحادثة؛ وهذا النّوع يكثر جدّا في اجتهادات الصّحابة بالرّأي؛ خاصة فيما لا نصّ فيه.

والملفت للنظر في هذا النّوع من المعاني؛ أن الصّحابة الكرام كانوا يُهرعون إلى اعتمادها حين يتعاصى عليهم القياس ولا تستقيم لهم أعنّته؛ إمّا لضآلة الشَّبَهِ بين الأصل والفرع، وإمّا لعدم قبول المحلِّ المعانيَ القياسيّةَ ومضامينَها، وإمّا لاحتياجه إلى مُعَضِّدَاتٍ معنوية أو قياسية أخرى.

---

[206] -: الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/٨٧).

ومن شواهد هذا المعنى في فقههم-: أنّ ابن عباس ﷺ أفتى فيمن ماتت عن زوج وأبوين بأن للزوج نصف التّركة وللأم الثّلث وللأب الباقي؛ عملا بعموم قوله تعالى: **{فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ}**[٢٠٧]، وقال زيد بن ثابت ﷺ: «للأم ثلث ما بقي بعد فرض الزوج»[٢٠٨]؛ التفاتا إلى معنى عامٍّ تقرّرَ في أحوالٍ أخرى غير هذه؛ وهو أن الله تعالى جعل للذكر مثل حظ الأنثيين إذا كان الورثة أولادا؛ وبما أن الأب والأم ذكرٌ وأنثى وَرِثَا بجهةٍ واحدة-: فإنّ معنى «أخذ الذكر ضِعف ما تأخذه الأنثى» كأنه معنى استهدف الشارع أن يكون مطردا بمقتضى اللوازم غير المباشرة للّفظ؛ لا بمقتضى أصول التعدية القياسيّة؛ لأنه لو كان يقبل القياس لأجراه ابن عباس على مقتضاه، ولَمَا أعطاه الحكم الذي قررته الآية على وجه العموم.

والحاصل أن استحقاق الذكر ضِعف ما تُعطاه الأنثى معنى عامٌّ جرت عليه كثير من الأحكام على ما بينها من تباين في الجنس أو النّوع.

ومن شواهد هذا النّوع أيضا اعتراض عبد الله بن مسعود ﷺ بين يدي عمر ﷺ على الحكم بالاقتصاص من القاتل إذا عفى أحد أولياء الدم وتمسك بقية الأولياء بالقصاص؛ فقد قال محتجّاً على أنه ليس للباقين حق في القصاص: «كانت النّفس لهم جميعا؛ فلما عفى هذا أحيا النّفس؛ فلا يستطيع أخذ حقه -يعني الذي لم يعف- حتى يأخذ حق غيره»، قال عمر: «فما ترى؟»؛ قال: «أرى أن تجعل الدية، وترفع حصة الذي عفى»؛ فأمضاه عمر[٢٠٩].

إننا نجد عبد الله بن مسعود ﷺ ههنا عمد إلى معنى عام قررته تشريعات العقوبات وأحكام الجنايات؛ وهو استشراف الشارع إحياء النّفس والحفاظ عليها؛ وهذا المعنى لم يثبت اطراده في سائر أحوال الجنايات؛ بل رتب الشارع على قتل العمد القصاص، كما رتب حكم الرجم على الزنا مع الإحصان؛ إلى نظائر أخرى في الشّريعة؛ وعلى هذا فهو معنى مطلق وعام؛ والاستناد إليه في بناء الأحكام كالاستناد إلى إجراء النّصّوص العامّة على الحوادث الطارئة.

النّوع الثّاني: المعاني غير المنصوصة:

---

[207] -: [سورة النساء: ١١].

[208] -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٢٨/٦)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٢٥٤/١٠)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣٢٧/٧).

[209] -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦٠/٨).

ويراد بها تلك المعاني التي لا ترجع إلى شهادة نصّ معين على اعتبارها، وليس لها أشباه في بابها يمكن حملها عليها؛ ولكنها تستند إلى ما استقرّ في الجِبِلاّت والفِطر من المناسبات المطلقة التي تشهد لها العقول السليمة بالوجاهة والقبول، مع موافقتها للمعاني المنصوصة في روحها وغايتها دون أعيانها وأنواعها.

ويمكن القول بأنّ من هذه المعاني ما هو من قبيل المدارك الفطرية؛ كالعلم بأن النار لا تؤكل، وأن الحجارة لا تُفصّلُ منها الثياب، والميِّتَ لا يحسّ بالبرد. وإنما هي دونها في درجة التسليم بها بسبب مجيئها غالبا عند تأويل النّصّوص المحتملة أو الأحكام التي يراد بها التّشريع العامّ الثابت؛ فيقوم في نفوس بعض المجتهدين بطلانُ تلك المعاني لظنّه بأنها مصادمة للثابت والمنصوص، ويقوم بنفوس مجتهدين آخرين وجاهتُها وقوّتها التفاتا إلى مدى موافقتها للمعقولات والملاءمات التي قرّرها التّشريع بأسلوبٍ غير مباشر؛ وترجع غالبُ هذه المعاني إما إلى المصلحة المرسلة، وإمّا إلى مقتضيات العقول والفطر السليمة.

ومن شواهد الاستناد إلى المعاني المصلحية التي ليس في الشّرع شهادة لها بالاعتبار أو الإلغاء-: ما قضى به عمر على محمّد بن مسلمة بأن يُمرَّ خليج جاره في أرضه، وأصل ذلك ما رواه مالك وغيره أنّ الضحّاك بن خليفة ساق خليجاً من العريض؛ فأراد أن يمرّ به في أرض محمّد بن مسلمة، فأبى محمّد فقال له الضحّاك: لِمَ تمنعني؟ وهو لك منفعة؛ تشرب به أوّلاً وآخراً، ولا يضرّك! فأبى محمّد؛ فكلّم فيه الضحّاك عمر بن الخطّاب؛ فدعا عمر محمّد بن مسلمة، فأمره أن يخلّي سبيله، فقال محمّد: لا واللهِ! فقال عمر: والله لَيَمُرَّنَّ به ولو على بطنك؛ فأمره عمر أن يمرّ به؛ ففعل الضحّاك[٢١٠] .

لقد استند عمر ﷺ ههنا على معنى عام وهو أن إمرار خليج صغير في أرض يملكها آخرون لا يمثل ضررا معتبرا عليهم، ولا هو إنقاص من ملكيتهم؛ بل ينفع غيرهم دون أن يكون فيه عدوان عليهم؛ ورغم أن الأصل العام في هذا يقتضي أن مال المسلم لا يحل إلاّ عن طيب نفس منه؛ إلاّ أنه عَرِضَ ما يقتضي الاحتكام إلى المعاني العامّة التي توثّق أهداف التّشريع ولا تهدمها؛ وليس في هذا خرقٌ لقاعدةِ حرّية التصرّف في الملكية الخاصة التي قرّرها حديث المصطفى ﷺ:

---

[٢١٠] - أخرجه: مالك في« الموطّأ» (رقم: ٣٣): كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، ومن طريقه الشّافعيّ في «المسند» (ص/٢٢٤) ، والبيهقيّ في «السّنن الكبرى» (رقم: ١١٦٦٢): كتاب إحياء الموات، باب من قضى فيما بين النّاس بما فيه صلحهم ودفع الضّرر عنهم على الاجتهاد؛ وسنده صحيح كما في فتح الباري: (١١١/٥).

«لا يحل مال امرئ إلاّ بطيب نفس منه»[٢١١]؛ بل هو تحويل للإحسان والفضل من أخلاق وفضائل إلى تشريعٍ مُلزم؛ حين وجد المقتضي.

ومن شواهدها أيضا-: صنيع عمر ﷺ في ممتدة الطهر؛ فقد ذهب إلى أنها تنتظر ستة أشهر؛ فإذا لم يظهر حمل اعتدت بثلاثة أشهر؛ فقد روى ابن وهب وأشهب عن الإمام مالك عن يحيى بن سعيد ويزيد بن قسيط أنهما حدّثاه عن ابن المسيب أنه قال: «قال عمر بن الخطاب: أيما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين، ثم رفعتها حيضتها؛ فإنّها تنتظر تسعة أشهر؛ فإن بان بها حمل فذلك؛ وإلاّ اعتدت بعد التّسعة بثلاثة أشهر ثم حلّت»[٢١٢].

ومن شواهد المعاني التي سنادها الفطرة ومقتضيات العقول-: ما ورد عن ابن عباس ﷺ حين بلغه أن أبا هريرة ﷺ يروي عن النبي ﷺ أنه قال: «من حمل جنازة فليتوضأ»[٢١٣]؛ حيث لم يأخذ به ابن عباس، وقال: «لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة»[٢١٤].

وقد كان الباعث له على هذا الرّأي أنه لم يجد فرقا بين أن يمسك بالعصا أو بأغصان الشجر -وهي عيدان-؛ وبين أن يمسك بها بعد أن صُنع منها محمل للموتى؛ وهي لم تفارق صفتَها الأولى -وهي كونها مجرّد عيدان-. وهذا المعنى ينبع من مقرّرات الفِطر وتقديرات العقول السليمة أكثر من استناده إلى شهادات النّصوص.

ومن شواهد هذا النّوع أيضا-: ما ورد عن عائشة وابن عبّاس -رضي الله عنهما- حين بلغهما حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء؛ فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»؛ فقالت -رضي الله عنها-: «كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس؟!»[٢١٥]؛ والمهراس: الصّخرة المنقورة.

ومن الإنصاف القول بأن هذا النّوع وإن شاع في المسائل التي اختلف فيها الصّحابة ﷺ؛ إلاّ أن الصّواب ليس دائما في جانب هذه المعاني؛ بل قد يكون الاستناد إليها صائبا، وقد يكون خاطئا؛ ويُعرف خطؤها بثبوت الرواية من طرق صحيحة؛ أو لانتهاض معنى آخر أقوى تقرّراً منها لم يفطن إليه من احتجّ بالمعنى الضعيف؛ ولعل سبب الخطأ أن فقهاء الصّحابة ﷺ لم يكونوا يرجعون

---

211 -: أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٩٧٧٤).

212 -: الموطّأ: (رقم: ١٠٦٦): كتاب الطلاق، باب جامع عدة الطلاق.

213 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٣٠٣/١)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤٧/٣).

214 -: ذكره السّرخسي في «أصوله»: (٣٤٠/١)

215 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٤٧/١)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٩٤/١).

إلى قيود وحدود تضبط لهم المعاني؛ وإنما كان عمدتهم وجدانَ الاطمئنان إلـــى ســـلامة المعنـــى ومعقوليته؛ مع استعدادهم للرجوع عن الخطأ؛ إذا كان الاجتهاد الفردي قد خالف حكما ثابتا.

وفي هذا يقول ولي الله الدهلوي: «ولم يكن العمدة عندهم إلاّ وجدان الاطمئنان والثلج من غير التفات إلى طرق الاستدلال، كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم، وتثلج صدورهم بالتصريح والتلويح والإيماء من حيث لا يشعرون»[٢١٦].

على أن مما يلاحظ في غالب المعاني التي تضمّنتها الآثار الثابتة عنهم-: أنهم كانوا يستأنسون بها في مَعَارِضِ تقويةِ بعض الأدلّة الشّرعيّة، أو استظهارِ الأحكام التي لم يجتمعوا فيها على قـــولٍ واحد؛ ويجعلون من شهادتها لما ارتأوه من الرّأي مرجّحاً من المرجحات التي تحسم النزاع وترفع الخلاف في اعتبارهم.

إلاّ أن غالب هذا الاستئناس يكون بالمعاني التي تشهد لها عمومات معهودة في التّشريع؛ كقول علي بن أبي طالب ﷺ لعمر في شأن قتل الجماعة بالواحد: «أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا؛ أكنت قاطعهم؟ قال: نعم! قال: وذلك!» [٢١٧].

وكقول ابن عباس ﷺ مستنكرا على زيد في الجد والإخوة: «ألا يتقي الله زيد! يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب الأب أبا!» [٢١٨]؛ ومنه أيضا قول عمر ﷺ محتجا لرأيه في عدم التســـوية فـــي العطاء: «لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه»[٢١٩].

فهذه الشّواهد كلها؛ استند فيها هؤلاء الصّحابة الكرام إلى المعاني التي شهدت لها عمومات في الشّرع لتقوية أقيستهم؛ والقياس دليل من أدلة الشّرع.

وربما استندوا إلى المعاني العامّة التي لا تندرج تحت عموم معين؛ لتصحيح قياس، أو تقويـــة استدلال؛ على نحو ما فعل علي ﷺ في مسألة الجد مع الإخوة؛ حين جعل الجد سيلاً انشعب منـــه

---

[216] -: حجة الله البالغة: (٤٣٦/١).

[217] -: أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٤٧٧/٩).

[218] -: أخرجه سعيد بن منصور في «السّنن»: (٤٦/١).

[219] -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٣٤٩/٦)، وأبو عبيد في: «الأموال»: (ص/٢٢٦)، وأبو يوسف في: «الخراج»: (ص/٥٠).

شعبة؛ ثم انشعب عنها شعبتان؛ وقال: «أرأيتَ لو أن هذه الشعبة الوسطى تيبس؛ أما كانت ترجــع إلى الشعبتين جميعا؟!»[٢٢٠].

فهذا المعنى لم يستند فيه علي ﷺ إلاّ على شهادة العقول التي قررها الحس والمشاهدة.

[220] -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٤٧/٦)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٢٦٦/١٠)، وابن حزم في: «المحلّى»: (٢٩٢/٩).

الفصل الثّالث

روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة ومظاهره في هذا العصر

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة في هذا العصر:

المبحث الثّاني: مظاهر الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر:

المبحث الأوّل: روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة في هذا العصر:

ويشتمل على :

المطلب الأوّل: معاصرة الوحي تنزّلاً وتطبيقاً:

المطلب الثّاني: مشاركتهم في التّطبيق في عصر النّبوّة:

المطلب الثّالث: امتلاك الملكة السليقية في لغة التّشريع:

المطلب الرّابع: الخبرة بشؤون واقعهم:

لم يستند الصحابة في اجتهادهم إلى قواعد منضبطة قرّرها تعاقب العلماء على بحثها وضبطها؛ بل كان سنادهم في ذلك مؤهّلات كثيرة جعلتهم أقرب الناس صوابا في الاجتهاد؛ وتوفّرت لهم جملة من الروافد التي كانت تغذّي ملكاتهم وتمُدّ عقولهم بأسباب القوّة والسّداد؛ ومن تلك الرّوافد كان استرفادهم وتزوّدُهم؛ وكان منها أيضاً مفتاحُ توفيقهم واستقامة آرائهم.

وفيما يلي بيان لأهم هذه الروافد: -

المطلب الأوّل: معاصرة الوحي تنزّلاً وتطبيقاً:

رغم أن نطاق الاجتهاد في عصر النبوة كان ضيّقاً بسبب تولّي الوحي مهمة البيان والتّشريع بنفسه؛ إلاّ أن الاجتهاد كان له وجود حي في كثير من الأحيان؛ إما بتفويض من النبي ﷺ لأصحابه أن يجتهدوا بين حضرته أو في غيبته، أو باضطرارهم إلى ذلك تحت إلحاح الحاجة الماسة إذا كانوا بعيدين عنه؛ هذا فضلاً عن اجتهاده ﷺ بنفسه في وقائع شتى.

غير أن وجود الاجتهاد أو عدمه في هذه الفترة المباركة ليس هو السببَ في الأكبر في تأهيل الصّحابة ﷺ -وإن كان له دورٌ لا ينكر-؛ بل يرجع الفضل الأكبر إلى معايشتهم لعصر التّشريع ذاته، وكفى بتلك المعايشة أن تملأ نفوسهم معرفةً وإحاطةً بأساليب الاجتهاد الصحيح.

ذلك أنّ معايشة الأشياء والأناسي لها أثر أكيدٌ في الإلمام بخصائصها ومقتضياتها ودخائل شؤونها؛ وفي هذا المعنى يقول العز بن عبد السلام –رحمه الله-: «ومن تتبّع مقاصد الشّرع في جلب المصالح ودرء المفاسد-: حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها؛ وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها؛ وإن لم يكن فيها إجماع ولا نصّ ولا قياس خاصّ-: فإنّ فهم نفس الشّرع يوجب ذلك. ومثل ذلك أنّ من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كلّ ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها: - فإنّه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنّه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة»[٢٢١].

لقد أدرك الصّحابة الكرام من معايشتهم للمرحلة المكية أهمية التركيز على إصلاح العقيدة وتجريد التوحيد وإخلاص العبادة لله؛ فاستصحبوا ذلك الإدراك حين تولوا خلافة النبي ﷺ على أمانة نشر الرسالة في آفاق المعمورة.

---

[221] -: قواعد الأحكام: (٣١٤/٢).

وحين انتقل الوحي إلى مرحلة تنظيم شؤون الدولة، واتجه إلى تشريع الأحكام التي تتعلق بتنظيم المجتمع بعنصريه الفردي والجماعي، وتتناول تفاصيل العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وتوضح وسائل تحقيق الاستقرار وسبل معالجة النِّشَازِ الذي قد يعتريها -: كان الصّحابة على مرأىً من ذلك ومَسْمَع.

بل لقد كانوا هم مادّةَ التّشريع الأولى التي وضع لها الأحكام؛ فقد نظّم العلاقات الزوجية، وبيّن طرق ارتباطها وانفصامها، وحدّد أساليب الطلاق وبيّن ما يستتبعه من عدّة ونفقة وحضانةِ أولاد، وكانوا هم المعنيين بذلك بالدّرجة الأولى؛ لأن مشكلاتهم وقضاياهم هي سبب التّشريع في الغالب.

وتَلَتْهَا أحكامُ المواريث؛ فكان وضعُها وتشريعُها نقضاً لما كانوا يعيشونه من حيفٍ وظُلم في كيفيّات انتقال الأملاك؛ وإعادةَ اعتبارٍ ماديٍّ ومعنويٍّ لمن كانت الجاهليةُ تحرمهم حقوقهم وهم ساكتون على مضض.

ونزلت تشريعات العقود والمبادلات المالية؛ والرّبا يومئذ هو أساس التعامل فيها، وألوان الغرر والغبن لا تكاد تنفكّ عن غالب تعاملهم؛ فكانت تشريعات البيوع وغيرها من العقود وُقوفاً صارماً في وجه التّظالم الذي كان ضحيته ضعفاؤهم؛ وهم يومئذ كثير!.

ونزلت التّشريعات القضائية؛ وقد كان من شأنها أن عالجت سائر أنواع الخصومات التي كانت شائعة بينهم، وأوضحت طرق حلّها وفصلها وإصلاح جوانبها.

وتوالت التّشريعات على هذا النحو لتشمل كل مجالات الحياة الإنسانية ومناحيها؛ ولكنّ تنزّلها في ذلك العصر كان قائما على أساس الواقع؛ يتخذ من قضايا أهله ومشكلاتهم مادّةً أوليةً لتشريع أحكام خالدة.

وكما كان التّشريع يأتي وحيا قرآنيا في كثير من الأحوال؛ فإنّه كان يأتي كذلك وحيا بغير قرآن لبيان الحكم اللازم؛ تاركاً مهمة صياغته إلى النبي ﷺ؛ إما بنزول الملك عليه، وإمّا بشكلٍ آخر من أشكال الوحي -وهي كثيرة-، وربما تأخّر الوحيُ عنه ﷺ فيجتهد على ضوء ما أُنزل عليه من الأحكام السّالفة وما أودعه الله في بصيرته من نور[٢٢٢].

إذن؛ كانت معايشتهم للتنزيل من أعظم أسباب تَأَهُّلِهِمْ للاجتهاد وفهمهم لمناهجه وطرائقه، وحسبُك بمن أحاط بأسباب النّزول والورود، وصحب النبي ﷺ في إقامته وظعنه وسلمه وحربه،

[222] -: السايس، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/١٢-١٤)، ونشأة الفقه الاجتهادي وأطواره له أيضا: (ص/٣٠-٣٥).

وتقلّب معه في أحوال اليُسر والعسر والأمن والخوف-: أن يكون أقدرَ الناس على معرفةِ أقــربِ الاجتهادات وأَنْهَجِهَا إلى رضى الله تعالى وأقدرها على تحقيق مصالح الناس.

ومن أصدق الشّواهد على هذه الإحاطة قول عبد الله بن مسعود ﷺ: «والذي لا إله غيره؛ مــا أنزلت سورة من كتاب الله إلاّ وأنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلاّ وأنا أعلم فــيم نزلت، ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إليه»[٢٢٣].

وكما كان لتلك المعايشة من الفضل في معرفة أسباب النّزول وأحوال الورود؛ فإن لها مزيــة أخرى لا تقلّ عن هذه أهميةً وخطورةً؛ وهي أنها أورثتهم ذوقا فقهيا عاليا، وغوصاً على مقاصــد الشّريعة وأهدافها الكُلّيّة والجزئية، وبصيرةً نافذةً بعلل الأحكام التي عاصروا تشــريعها وأحــاطوا بظروف نشوئها.

وثمة أمرٌ آخر له بهذه الناحية وشيجةٌ ونسب؛ وهو تنجيم القرآن وتنزيله مفرّقاً؛ فقد كان لهــذا التنجيم حكمه وأسراره، ذلك أنه جعل الوحي يتدرّج مع وقائع الصّحابة وقضاياهم ســاعتئذ؛ تلبيــة لحاجاتهم الاجتماعية التي كانت تتجدد بتجدد الظروف وتوالي الأيام، وعوناً لهم على التفقــه فــي أحكام الشّريعة؛ وتحريكا للمنطق التّشريعي في نفوسهم وعقولهم، وإجابة عن أسئلتهم وتســاؤلاتهم، وتوضيحا وتفصيلا للتشريعات المتوالية عليهم[٢٢٤].

ومن عظيم أثر هذه العوامل على ملكتهم الفقهية أنها آتت أُكُلَهَا مبكّراً؛ وظهرت مــنهم علائــمُ الأهلية والقدرة على الاجتهاد في عصر النبي ﷺ، وذلك أمر طبيعي؛ لأنه لا يمكن أن يخلفه علــى حراسة الدين والدنيا من لم يتأهّل بعد لذلك؛ ولا اكتملت فيه خصائص القيادة ولوازم الاجتهاد.

روى أبو قتادة الأنصاري قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنــين؛ فلمّــا التقينــا كانــت للمسلمين جولة؛ قال: فرأيتُ رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين؛ فاستدرت إليه حتــى أتيته من ورائه؛ فضربته على حبل عاتقه، وأقبل عليّ فضمّني ضمّةً وجدتُ منها ريح الموت، ثــم أدركه الموتُ فأرسلني؛ فلحقتُ عمرَ بن الخطّاب فقال: ما للنّاس؟ فقلت: أمــر الله، ثــم إنّ النّــاس رجعوا، وجلس رسول الله ﷺ فقال: من قتل قتيلاً له عليه بيّنة فله سلبه، قال: فقمتُ فقلــتُ: مــن يشهدُ لي؟ ثم جلستُ، ثم قال مثل ذلك؛ فقال: فقمت فقلتُ: من يشهدُ لي ثم جلستُ، ثــم قــال ذلــك

---

[223] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٤٦١٨): كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ، ومسلم: (٤٥٠٣): كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمّه.

[224] -: ينظر:

صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن: (ص/٤٩)، والنظم الإسلامية نشأتها وتطورها له أيضا: (ص/٢٠٣).

الثّالثة، فقمتُ فقال رسول الله ﷺ: ما لك يا أبا قتادة؟ فقصصتُ عليه القصّة؛ فقال رجل من القوم: صدقَ يا رسول الله! سلبُ ذلك القتيل عندي؛ فأرضه من حقّه! وقال أبو بكر الصّديق: لاَ هَا الله إذاً لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه! فقال رسول الله ﷺ: صدق فأعطه إياه؛ فأعطاني، قال: فبعتُ الدّرعَ فابتعت به مخرفاً في بني سلمة؛ فإنّه لأوّلُ مال تأثّلته في الإسلام»[٢٢٥].

قال الشيخ عبد العزيز المراغي: «فهذا اجتهاد من أبي بكر بحضرة الرسول -عليه السلام-، وإقرارُ الرسول له تسليم بدقة الملحظ والنظر منه، وتحقيق لمناط الاجتهاد على وجه يشعر بفطنة أبي بكر في فتياه ودقة استنباطه، ولعل هذا ملحظ قوله –عليه السلام-: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين بعدي)؛ لملازمتهم للرسول –عليه السلام- وتوقّد أذهانهم، وملازمة الرسول طريق واضح لمعرفة هديه والبصر به»[٢٢٦].

وكما تلقى الصّحابة ﷺ مناهج الاجتهاد من سيرة الوحي ومسلكه، فقد كان لمسلك النبي ﷺ أثرٌ مباشر أيضاً على مرَاسِهِمُ الفقهي؛ إذ كان القرآن ينزل غالبا على نحوٍ كلّيٍّ وعامٍّ، ثم تأتي سنّة النبي ﷺ مبيّنةً للناس ما نزّل إليهم؛ إما بتخصيص عام القرآن، أو بتقييد مطلقه، أو بتفصيل مجمله، أو بتعيين ما لم يعيّنه من المقدرات والحدود وأشباه ذلك؛ قياما بأمانة البيان التي أوكلها الله تعالى إليه بقوله: **{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}**[٢٢٧]؛ ومن ههنا قرر الأوزاعي –رحمه الله- أهمية السنّة بقوله: «الكتاب أحوج إلى السنّة من السّنّة إلى الكتاب»[٢٢٨]، كما بين منزلتها مطرف بن عبد الله بن الشخير حين قيل له: «لا تحدثونا إلاّ بالقرآن!»؛ فأجاب: «والله ما نريد بالقرآن بدلا؛ ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن»[٢٢٩]؛ يعني: السنّة.

ولئن عَجَمَتْ سيرةُ النبي ﷺ التّشريعيّة عُودَهُمْ وزادتهم أَيْداً وبصراً بمواقع الخطاب وصِلَةِ بعضه ببعض؛ فإنّها علّمتهم أيضا كيف يَنْهَجُونَ إلى أقصد السُّبل التي تحقق مصالح الناس وترفع الحرج عنهم؛ وغرست في نفوسهم حِسّاً اجتهاديّاً رفيعاً ظهر في إسراعهم إلى حسم الضرر رفعاً

---

225 -: أخرجه البخاري: (رقم:٢٩٠٩): كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمّس الأسلاب ومن قتل قتيلاً فله سلبه، ومسلم: (رقم: ٣٢٩٥): كتاب الجهاد والسّير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل.

226 -: اجتهاد أبي بكر/ مقال بمجلة الأزهر: (المجلد الثامن عشر/ سنة ١٩٤٦م): (ص/٦١٥-٦١٦).

227 -: [سورة النحل: ٤٤].

228 -: جامع بيان العلم وفضله: (١١٩٣/٢).

229 -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١١٩٣/٢).

ودفعاً ما وسعتهم إلى ذلك الحيلة، وعلى اختلاف الظروف وتغير الأحوال-: فإنهم بقوا محافظين على قدرٍ عالٍ من الكفاءة الاجتهادية والأهلية الفقهية، وما عَشِيَ لهم بصرٌ ولا كَاعَ بهم نظرٌ يومَ أن فتحوا أعظمَ ممالك الأرض؛ وأقبلت عليهم الحوادث والوقائع من جرّاء تلك الفتوح، وتهاطلت عليهم الأقضية التي لم يسبق لهم بها عهد، ولا كان لها في أقضيتهم نظير.

بل إن اليقين الذي كانت تنضح به ملكاتهم قد جعل بصيرتهم بعلل التّشريع معنىً من معاني الفقه النبوي؛ لذا كانوا كثيراً ما يجتهدون في القضايا التي أدركوا عللها، ثم يقولون فيها: «لو كان رسول الله ﷺ حيا لحكم فيها بكذا وكذا»، وما ذلك إلاّ ليقينهم بصحّة ما فهموه من عللٍ الأحكام.

روت عمرة بنت عبد الرّحمن عن عائشة أم المؤمنين –رضي الله عنها- أنها قالت حين علمت أن النساء في عهدها قد تجاوزن بعض الشّيء في هيئة الخروج إلى المساجد: «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل»[230]؛ فقد أدركت أن ما أحدثته النساء في عهدها له دخل في تغيير علة الحكم التي كانت منكشفة لها تمام الانكشاف؛ حتى جزمت بأن النبي ﷺ لو كان حيا لاعتبر ذلك المعنى الحادث، ولغيّر من أجله نوعية الحكم.

على أن من أسباب قلة تفسيرهم للقرآن؛ إضافة إلى احتياطهم وتحاميهم عنه-: أنهم كانوا يفهمونه حقّ الفهم بسبب تلك المعايشة الطويلة لتنزّله على النبي ﷺ، ولم تُلجئهم الحاجة إلى التفسير إلاّ حين ظهرت طبقةُ التابعين وغيرهم ممن لم يحضروا عصر التنزيل؛ مما يصوّر قيمة معاصرة الوحي وأثرها في فهم مصادر التّشريع؛ وهو ما بلغوا فيه الذّروةَ من الإحاطة والفهم.

ومن شواهد ذلك-: ما رواه ابن جرير من أن رجلاً جاء إلى ابن مسعود ﷺ، وقال له: «تركت في المسجد رجلاً يفسّر القرآن برأيه؛ إذ يفسّر قول الله سبحانه: { **فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاء بِدُخَانٍ مُّبِينٍ** }[231] بأن الناس يوم القيامة يأتيهم دخان فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزكام؛ فقال ابن مسعود ﷺ: «من علم علما فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم؛ إنما كان هذا

[230] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٨٢٢): كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، ومسلم: (رقم: ٦٧٦): كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد.

[231] -: [سورة الدخان: ١٠].

لأن قريشا استعصوا على النبي ﷺ فدعا عليهم بسنين كسني يوسف؛ فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام؛ فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد»[٢٣٢].

ولم يكن الأمر قاصرا على فهمهم العميق للقرآن وإحاطتهم بأسباب نزوله؛ بل نجد أن كفاءة الملكة لدى بعضهم قد بلغت أن يأتي القرآن موافقا لاجتهاداتهم بعد أن تصدر منهم في مواقع عديدة، وما موافقات القرآن لعمر بن الخطاب ﷺ في قصة أسارى بدر، واتخاذ مقام إبراهيم مصلى، والحجاب، وترك الصلاة على عبد الله بن أبي بن سلول-: إلاّ شهادة عظيمة له ببلوغ ذروة الاجتهاد التّشريعي، واجتياز حدّ النضج بمراحل جعلت من نفاذ بصيرته فيصلاً للتفرقة بين صحيح الاجتهاد وخطئه.

كما كانت تلك الموافقات إرهاصاً بالأعمال والتنظيمات العظيمة التي تمّت بعد ذلك في عهده، وكانت شهادة سابقة من عالم الغيب له ولعقليته الاجتهادية لا تعدلها أي شهادة أخرى[٢٣٣].

ولئن كان من جملة أهداف التعليل في نصوص الشارع أن يتعلم الصّحابة طُرق التّفكير الفقهي السليم؛ فإن النبي ﷺ لم يدعهم لتلك التعليلات وحدها كي تُنشئ في نفوسهم ملكةَ النظرِ والاجتهاد؛ بل تولّى بنفسه تدريبَهم على ذلك، ورفعَ مؤونةَ الحرج عنهم في تعاطي الرّأي، وما هذه الثروة الكبيرة من أقاريره ﷺ إلاّ شهادة صدق على أنهم مارسوا الاجتهاد بالرّأي في حضرته وعلى عينه، وكان يكلؤهم بنفسٍ حانيةٍ لا يفوتها أن تشجّع المصيب في اجتهاده وتقرّه عليه، ولا يَؤُودُهَا أن تَنْفُذَ إلى مَسَارِبِ القلوب حين تبصيرِ المخطئ بخطئه.

لقد كان ﷺ يصدر في تدريبه لأصحابه على الاجتهاد عن جملة من البواعث والأسباب لها أهميتها البالغة على مصير البشرية من ناحية، وعلى مصير الشّريعة من نواحي أخرى؛ ذلك أن هذه الشّريعة هي خاتمة الرّسالات والشرائع إلى يوم القيامة؛ ولن تجدّ للناس إذا أخنى عليهم الزّمان رسالةٌ أخرى ولا شريعةٌ مستأنفة، والبشريةُ في كل عصورها معرّضةٌ لأدواءٍ اجتماعية ومشكلاتٍ قاصمةٍ لم يسبق لها نظيرٌ فيما سلف من العصور. فإذا لم يكن ثمة منهج اجتهادي قد درج عليه المستأمنون على الشّريعة وأحكامها؛ فلا مطمعَ حينئذ في أن تُواكبَ أحكامُ التّشريع الواقعَ أو تُسَايِرَ الزّمن، ولا أن تلبّي حاجات الأمة إلى التجديد والاجتهاد.

---

[232] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٤٤٠١): كتاب التفسير، باب (فلا يربو عند الله)، ومسلم: (رقم: ٥٠٠٦): كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب الدخان.

[233] -: بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التّشريع: (ص/٤٠).

وقد كان من حكمة خطأ النبي ﷺ في بعض اجتهاداته وعدم إلهامه الصّواب من أول الأمــر – في بعض المسائل- أن يرتفع الحرج عن الصّحابة ومن يخلفهم من المجتهدين إذا هم أخطأوا، وأن لا يتخوّفوا الخطأ فيحملهم ذلك على ترك النظر والاجتهاد[٢٣٤]؛ بل رغّبهم في أن يجتهدوا ولهم في كلّ الأحوال أجر؛ فقال ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهــد ثــم أخطأ فله أجر»[٢٣٥].

وكان ﷺ يعلمهم استنباط الأحكام المسكوت عنها باللجوء إلى العموم والاستدلال بالكليات على الجزئيات؛ فحين سئل عن الزكاة في الحمير قال ﷺ: «ما أنزل الله عليّ فيها إلاّ هذه الآية الجامعــة الفاذة: **{فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ}**[٢٣٦]»[٢٣٧].

ومن شواهد إذنه ﷺ لهم بالاجتهاد وتدريبهم عليه أنّه حكّم سعد بن معاذ ﷺ في بنــي قريظــة حين حاصرهم وانتصر عليهم؛ فرضوا أن ينزلوا على حكم سعد، فحكم سعد بقتل مقاتلتهم، وســبي نسائهم وذراريهم؛ فقال رسول الله ﷺ: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»[٢٣٨].

وورد عن معقل بن يسار ﷺ أنه قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أقضي بين قوم؛ فقلــت: مــا أحسن أن أقضي يا رسول الله! قال: الله مع القاضي ما لم يَحِفْ عمداً»[٢٣٩].

وقد وقع مثل هذه القصة لعمرو بن العاص ﷺ؛ فقد جاء رجلان إلى النبي ﷺ؛ فقــال لــه ﷺ: «اقض بينهما» فقال: وأنت هنا يا رسول الله؟! قال: «نعم؛ إن أصبت فلــك عشــرة أجــور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر»[٢٤٠].

---

[234] -: أحمد فراج حسين، المدخل للفقه الإسلامي: (ص/٣٤).

[235] -: سبق تخريجه: (ص/٤٢).

[236] -: [سورة الزلزلة: ٧].

[237] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٤٥٨١): كتاب التفسير، باب **{فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ}**، ومسلم: (رقم: ١٦٤٨): كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة.

[238] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨١٦): كتاب الجهاد والسير، باب إذا نزل العدو على حكم رجل، ومسلم: (رقم: ٣٣١٤): كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد.

[239] -: أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٩٤١٨).

[240] -: أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٧١٥٧)، والحاكم في «المستدرك»: (رقم:)، والدارقطني في «السّنن»: (٢٠٣/٤).

ومن دلائل تشجيعه ﷺ لأصحابه أيضا وفرحه باجتهادهم إذا أصابوا-: ما حصل في قصّة «الزُّبْيَة»[٢٤١]، وحاصلها سماكٌ عن حنشٍ أنّ عليّاً ﷺ قال: «بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن؛ فانتهينا إلى قومٍ قد بنوا زُبيةً للأسد؛ فبينا هم كذلك يتدافعون إذ سقط رجلٌ فتعلّق بآخر، ثم تعلّق رجلٌ بآخر حتى صاروا فيها أربعةً؛ فجرحهم الأسدُ؛ فانتدب له رجلٌ بحربة فقتله، وماتوا من جراحتهم كلّهم؛ فقاموا أولياء الأوّل إلى أولياء الآخر، فأخرجوا السّلاح ليقتتلوا؛ فأتاهم عليٌّ ﷺ على تَفِيئَةِ ذلك؛ فقال: تريدون أن تقاتلوا ورسول الله ﷺ حيّ؟ إنّي أقضي بينكم قضاءً إن رضيتم فهو القضاء؛ وإلاّ حجز بعضكم عن بعض حتى تأتوا النّبي ﷺ فيكون هو الذي يقضي بينكم؛ فمن عدا بعد ذلك فلاَ حقّ له؛ اجمعوا من قبائل الذين حفروا البئرَ ربع الدّية وثلث الدّية ونصف الدّية والدّية كاملة؛ فللأوّل الرّبع لأنّه هلك من فوقه، وللثّاني ثلث الدّية، وللثّالث نصف الدّية، فأبوا أن يرضوا؛ فأتوا النّبي ﷺ وهو عند مقام إبراهيم؛ فقصّوا عليه القصّة، فقال: أنا أقضي بينكم، واحتبى فقال رجل من القوم: إنّ عليّاً قضى فينا؛ فقصّوا عليه القصّة-: فأجازه رسول الله ﷺ»[٢٤٢].

ولم يكتف النبي ﷺ في تدريبهم على الاجتهاد أن يبين لهم طرق الاستدلال بالعمومات وتنزيل النّصوص؛ بل جاوز ذلك إلى أنه كان يلتزم لهم في أحيان كثيرة بيانَ الأحكام مقرونةً بعللها متّصلةً ببيان السّرِّ فيها؛ حتى يتعلموا فنون القياس واستنباط العلل واستخراجها؛ كقوله ﷺ في الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[٢٤٣]، وكقوله ﷺ لعمر: «أرأيتَ لو تمضمضتَ بماء وأنت صائم؟ قال: لا بأس بذلك؛ فقال رسول الله ﷺ: فصم!»[٢٤٤].

هذه العوامل كلها مجتمعة؛ مضافا إليها ذلك الاستعداد المنقطع النظير الذي كان يملأ نفوس الصّحابة ويحدوهم على التحصيل وطلب العلم-: هي ما جعل معاصرتهم للنبي ﷺ ذات الأثر الأعظم في سداد اجتهادهم ونضج ملكاتهم وقوة كفاءاتهم.

---

[241] -: الزُّبْيَةُ: بئر أو حفرة تحفر للأسد. (اللّسان: ١٨١٠).

[242] -: أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ٥٤١).

[243] -: أخرجه أبو داود في : «السّنن»: (رقم: ٦٨): كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، والنسائيّ في : «المجتبى»: (رقم: ٦٧): كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، والدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ٧٢٩): كتاب الطهارة، باب الهرة إذا ولغت في الإناء، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٢١٥٣٥).

[244] -: أخرجه أبو داود في : «السّنن»: (رقم: ٢٣٨٥): كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، والدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٦٦١): كتاب الصوم، باب الرخصة في القبلة للصائم، والنسائيّ في : «السّنن الكبرى»: (رقم: ٣٠٤٨)، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ١٣٢)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٦١/٣)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢١٨/٤)، والطّحاوي في: «شرح معاني الآثار»: (٨٩/٢)، والحاكم في: «المستدرك»: (٤٣١/١)، وصحّحه على شرط الشّيخين ووافقه الذّهبي.

المطلب الثّاني: مشاركتهم في التّطبيق في عصر النّبوّة:

لم تكن معاصرة الصّحابة ﷺ لفترة نزول الوحي هي العاملَ الوحيد في إنضاج ملكاتهم الفقهية؛ وإن كانت هي أعظم الروافد التي يستمدون منها؛ بل كانت ثمة روافد أخرى لها أثر متفاوت على استواء فقههم واكتماله؛ كما هو الشأن في كل ملكة من الملكات المعرفية والعلمية؛ غير أن هنالك رافدا هو ألصق من غيره بمعاصرة الوحي -وهي الرافد الأول-؛ ذلك هو مشاركتهم للنبي ﷺ في تنفيذ الأحكام التي كانت تتنزل عليه؛ فقد أحكمت هذه المشاركة ملكاتهم وأغنت مواهبهم.

لقد اتخذت هذه المشاركة صورا شتى؛ وكان لها جميعا أثر بالغ على ما وصلوا إليه من نضج فقهي وجودة نظر ورأي.

وإن أظهر صور هذا التّطبيق؛ هو ذلك الامتثال المباشر الذي كانوا يقابلون به التكاليف الجديدة، ويرجعون فيه إلى رؤية النبي ﷺ وهو يبين لهم طرائقه وكيفياته وأوصافه بيانا حيّاً، وهذا هو الشأن في أكثر العبادات وما يتصل بها من تكاليف؛ فقد كانت أغلب تشريعاتها تتوقف معرفتها على بيان فعلي يضاف إلى البيان بالقول والتوصيف.

ومن ذلك البيان الفعلي؛ استمد الصّحابة ﷺ سداد التّطبيق وصواب الامتثال؛ لذا كانوا كثيرا ما يسندون معرفتهم ويستدلون عليها بأنهم رأوا النبي ﷺ يفعل ذلك، أو أنه ﷺ علّمهم ذلك، أو أنهم صلّوا خلفه فلم يسمعوه قرأ كذا، أو أنهم حجّوا معه فلم يروه فعل كذا أو شاهدون يفعل ذلك؛ وكل تلك أشكال من الحضور والمشاهدة ترجع إلى معنى المشاركة في التّطبيق؛ لأنهم كانوا يساوقونه فيما يفعل ويترك، ويقرنون المشاهدة بالمتابعة، ومعاينة الهدي بالاستنان.

ومن صور هذه المشاركة أن النبي ﷺ كان يكلف بعضهم من المهام والمسؤوليات ما يراه لها كفؤا؛ وقد يرسل بعضهم للسفارة وتعليم الناس، ويُنْفِذُ بعضهم إلى الآفاق كي يبلّغوا أهاليها الأحكامَ الشّرعيّة الجديدة، ويبعث بعضهم قضاة وولاة على الأمصار والمناطق البعيدة في جزيرة العرب. وربما أوكل بعض الأعمال إلى بعضهم وهو حاضر بالمدينة-: وكل تلك الأعمال لون من ألوان المشاركة في التّطبيق؛ لها دورها في إغناء ملكاتهم وتوسيع مداركهم.

فقد ثبت أنه ﷺ بعث علي بن أبي طالب ﷺ قاضيا إلى اليمن؛ وصـرح بـذلك علـي فقـال: «بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيا»[245].

وبعث ﷺ معاذ بن جبل ﷺ في فترة لاحقة إلى اليمن قاضيا أيضا؛ فقال له: «كيـف تقضـي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله؛ قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ، قال: أجتهد رأيي! قال: الحمد لله الذي وفـق رسـول رسـول الله ﷺ»[246].

وحين توفيت ابنة رسول الله ﷺ وقامت النساء إلى تغسيلها؛ فوّضهنّ ﷺ في عـدد الغسـلات؛ وقال: «إن رأيتن»؛ وهو صريح في أنه ترك الأمر إلى اجتهادهن ورأيهن في ذلك؛ تقول أم عطية الأنصارية –رضي الله عنها-: «دخل علينا رسول الله ﷺ ونحن نغسل ابنته فقال: اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك بماء وسدر، واجعلن في الآخرة كافورا؛ فإذا فرغتن فآذنني؛ فلمـا فرغنـا آذناه؛ فألقى إلينا حقوه فقال: أشعرنها إياه»[247].

ومن صور مشاركة الصّحابة في التّطبيق أيضا أن يبادروا إلى الاجتهاد بين يـدي النبـي ﷺ حين لا يكون وحي، وتكون المسألة محتملة لتقليب وجوه الرّأي والنظر. ومبادرتهم إلى ذلك نابعـة من إذنه العام ﷺ لهم بالاجتهاد، ومعرفتهم بأن ذلك يسرّه ويرضيه. ومن هذا النمط ما سبق إيراده من اجتهاد أبي بكر ﷺ في سلب القتيل.

ومنه أيضا ما حصل من استشارة النبي ﷺ أصحابه في أسارى بدر؛ فقد روى ابن عبـاس ﷺ القصة فقال: «فلما أسروا الأسارى؛ قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: ما تـرون فـي هـؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي الله! هم بنو العم والعشيرة؛ أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قـوة على الكفار؛ فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلـت: لا والله يا رسول الله! ما أرى الذي رأى أبو بكر؛ ولكني أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم؛ فتمكن عليا

245 -: أخرجه أبو داود في «السنن»: (رقم: ٣١١١): كتاب الأقضية، باب كيف القضاء، وأحمد في «المسند»: (رقم: ١٢١٦).

246 -: أخرجه أبو داود في «السنن»: (رقم: ٣١١٩): كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرّأي في القضاء، والترمذي في «الجامع»: (رقم: ١٢٤٩): كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، والدارمي في «السنن»: (رقم: ١٦٨): المقدمة، باب الفتيا وما فيه الشدة، وأحمد في «المسند»: (رقم: ٢١٠٠٠).

247 -: أخرجه البخاري: (رقم: ١١٧٦): كتاب الجنائز، باب ما يجب أن يغسل وترا، ومسلم: (رقم: ١٥٥٧): كتاب الجنائز، باب في غسل الميت.

من عقيل فيضرب عنقه، وتمكني من فلان -نسيبا لعمر- فأضرب عنقه؛ فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها؛ فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت»[٢٤٨].

ومن أمثلتها ما ورد في قصة الصلاة على عبد الله بن أبي رأس المنافقين؛ فقد روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أن عبد الله بن أبي لما توفي؛ جاء ابنه إلى النبي ﷺ؛ فقال: يا رسول الله! أعطني قميصك أكفنه فيه، وصل عليه، واستغفر له؛ فأعطاه النبي ﷺ قميصه؛ فقال: آذني أصلي عليه فآذنه، فلما أراد أن يصلي عليه جذبه عمر رضي الله عنه فقال: أليس الله نهاك أن تصلي على المنافقين؟! فقال: أنا بين خيرتين! قال: **{اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ}**[٢٤٩]؛ فصلى عليه؛ فنزلت: **{وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلاَ تَقُمْ عَلَىَ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَاسِقُونَ}**[٢٥٠]»[٢٥١].

على أن هذه المشاركة لم تكن مستمدة من مجرد إذن النبي ﷺ وتشجيعه فحسب؛ بل ثمة دافع آخر إلى ظهورها؛ وهو شعور الصّحابة الكرام بعظم المسؤولية على كواهلهم؛ فقد كانوا يرون أمانة التبليغ والتمكين مسؤولية مشتركة، والعمل على نشر الدعوة والتبشير بتعاليمها واجبا عاما؛ هذا فضلا عن الاندفاع الذّاتي إلى تلك المشاركة تغذّيه الرغبة في إحقاق الحق، ويمدّه طموحٌ جارفٌ إلى الانتصار على الباطل وتقويض بنيانه.

ولئن كانت هذه العوامل راجعة إلى علاقتهم بالدعوة وبصاحبها ﷺ؛ فقد كان للواقع أثر أيضا في ظهور هذه المشاركة؛ ذلك أن نُذُرَ التّربّصِ برسول الله ﷺ وأصحابه كانت تحوم بساحتهم؛ وكلُّ ما كان يعني النبي ﷺ فهو يعنيهم أيضاً وبنفس الدرجة، ولما كان قد ربّاهم ﷺ على تحمّل الأعباء والقيام بالمسؤوليات؛ فإن هذه التربية قد أعلنت عن آثارها حين راحوا يبذلون قصارى جهودهم في إقامة الشّريعة والحفاظ عليها، وكسب أنصار جُدُد إلى حظيرتها، ونَجَبَتْ مداركهم كأتمِّ ما تكون عليه النّجابة حين طوّعوا الواقع على ما فيه من نِشَازٍ لمصلحة الدين.

---

248 -: أخرجه مسلم: (رقم: ٣٣٠٩): كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة.

249 -: [سورة التوبة: ٨٠].

250 -: [سورة التوبة: ٨٤].

251 -: أخرجه البخاري: (رقم: ١١٩٠): كتاب الجنائز، باب الكفن في القميص الذي يكف أو لا يكف.

ومن ههنا؛ تُؤثر عنهم عدّة مواقف استوقفوا فيها النبي ﷺ واستفهموه بأحسن ما يكــون عليــه أدب السّؤال والاستفهام؛ إحساساً منهم بواجب النّصيحة لله ولرسوله ولدينه، وفراراً من تبعة الغشّ والسّكوت عن النّصح حين تَلِجُّ الحاجة إليه في المواقف الصّعبة.

روى ابن اسحاق قال: حدثت عن رجال من بن سلمة أنهم ذكروا أنّ الحباب بن المنــذر بــن الجموح قال: يا رسول الله! أرأيت هذا المنزل؛ أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نقدمه ولا نتأخر عنه؛ أم هو الرّأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرّأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله! فإنّ هذا ليس بمنزل؛ فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغوّر ما وراءه من القُلُب، ثــم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم؛ فنشرب ولا يشربون؛ فقــال رســول الله ﷺ: «لقــد أشرت بالرّأي» فنهض رسول الله ﷺ ومن معه من الناس؛ فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القــوم نزل عليه، ثم أمر بالقُلُبِ فغوّرت، وبنى حوضاً على القُلُب الذي نزل فملىء ماء، ثم قــذفوا فيــه الآنية»[٢٥٢].

ولم يقف الصّحابة ههنا مكتوفي الأيدي؛ لينتظروا صدور الأوامر حتــى يتحركــوا؛ ولكــنهم بادروا إلى المشاركة في القرار حتى تكون تبعته مشتركة؛ وحتى لا يكون السّكوتُ تَعِلَّةً أو حيلــةً يلجأ إليها الضعفاء إذا أرادوا التّفصّيَ عن تبعة الإقدام أو الإحجام.

بل إنهم ذهبوا بعيدا في هذه السبيل؛ حين راجعوا النبي ﷺ في بعض ما ارتــآه قاصــدا منــه مصلحة المسلمين، وأبت غيرتهم على الدين إلاّ أن يشاركوا النبي ﷺ أعباء القرار والتنفيــذ؛ فقــد روى الطبراني عن أبي هريرة ﵁ قال: جاء الحارث الغطفاني إلى النبي ﷺ فقــال: يــا محمّــد! شاطرنا تمر المدينة؟ قال: «حتى استأمر السُّعود»؛ فبعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة وســعد بن الربيع وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود -رحمهم الله-؛ فقال: «إنّي قد علمتُ أنّ العــرب قــد رمتكم عن قوس واحدة، وإن الحارث يسألكم أن تشاطروه تمر المدينة؛ فإن أردتم أن تدفعوا إليــه عامَكُمْ هذا حتى تنظروا في أمركم بعد» قالوا: يا رسول الله أوحيٌ من السّماء فالتّسليم لأمــر الله؛ أو عن رأيك أو هواك؛ فرأينا تبع لهواك ورأيك؛ فإن كُنتَ إنما تريد الإبقاء علينا؛ فوالله لقد رأيتنــا وإيّاهم على سواء ما ينالون منّا تمرة إلاّ بشراء أو قِرَى؟! فقال رسول الله ﷺ: «هو ذا تسمعون ما يقولون!»؛ قالوا: غدرتَ يا محمد!!»[٢٥٣].

---

[252] -: ابن هشام، السيرة النبوية: (١٦٧/٣-١٦٨)، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك: (٢٩/٢).

[253] -: أخرجه الطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٢٨/٦).

وبناء على هذه الشّواهد المأثورة عن أصحاب رسول الله ﷺ استخلص أكثر المحققــين جــواز اجتهادهم في مجلس النبي ﷺ وفي غيبتهم عنه، لا فرق في ذلك بين قاضٍ أو والٍ، ولا بين قريب أو بعيد[٢٥٤].

[254] -: البصري، المعتمد: (٧٦٥/٢)، الشيرازي، التّبصرة: (ص/٥١٩)، والغزالي، المستصفى: (٣٥٤/٢)، والجويني، البرهان: (١٣٥٥/٢)، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١٧٦/٤)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/٤٣٦).

المطلب الثّالث: امتلاك الملكة السليقية في لغة التّشريع:

بمقدار ما كان لمعاصرة الوحي والمشاركة في تنفيذ أحكامه من أثر بالغ في إنضاج الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة الكرام؛ فقد كان ثمة عامل آخر يتصل بهما معاً؛ وهو إلى الأوّل أقرب وبه ألصق؛ ذلك هو امتلاكهم الملكة السليقية في اللّغة التي نزل بها التّشريع.

إن الشّواهد كثيرة على أن فهم القرآن وتذوّقَ إعجازه كانت من أهم الأسباب التي دفعتهم إلى اعتناق الإسلام؛ وأن أسلوبه ومعانيه على ما فيهما من الإعجاز قد نَفَذَا إلى شَغَافِ قلوبهم ومَسَارِبِ عقولهم، وقد استفاض أنّ أخصَّ خصائص أمّة العربِ حينئذ وأملكَ الصّفات بهم-: أنهم كانوا أمّةَ لغةٍ وبيان؛ تفعل فيهم بلاغة الحديث وجزالة القول ما لا يفعله شيء آخر مهما كان له من قيمة وسلطان، وسبيل السيادة فيهم ممهدةٌ أمام من أوتي من ذرابة اللسان وبلاغة الحديث حظا متميزاً.

قال ابن إسحاق في سبب إسلام عمر رضي الله عنه في قصة طويلة: «فرجع عمر عامداً الىأخته وختنه وعندهما خبّاب بن الأرتّ معه صحيفة فيها طه يقرئهما إياها؛ فلما سمعوا حِسَّ عمر-: تغيّبَ خبّابٌ في مخدعٍ لهم، أو في بعض البيت؛ وأخذت فاطمةُ بنت الخطّاب الصّحيفة فجعلتها تحت فخذها -وقد سمع عمر حين دَنَا إلى البيتِ قراءةَ خبّاب عليهما-؛ فلمّا دخل قال: ما هذه الهينمةُ التي سمعت؟ قالا له: ما سمعتَ شيئا! قال: بلى والله! لقد أُخبرتُ أنّكما تابعتُمَا محمّداً على دينه؛ وبطش بختنه سعيد بن زيد؛ فقامت إليه أخته فاطمةُ بنتُ الخطّاب لتكفّه عن زوجها، فضربها فشجّها، فلمّا فعل ذلك قالت له أخته وختنه: نعم! لقد أسلمنا، وآمنا بالله ورسوله؛ فاصنع ما بَدَا لك! فلمّا رأى عمرُ ما بأخته من الدّم ندم على ما صنع فارعوى؛ وقال لأخته: أعطني هذه الصّحيفة التي سمعتكم تقرؤون آنفاً أنظرُ ما هذا الذي جاء به محمّد -وكان عمر كاتباً-؛ فلمّا قال ذلك قالت له أخته: إنّا نخشاك عليها! قال: لا تخافي وحلف لها بآلهته-: لَيَرُدَّنَّهَا إذا قرأها إليها؛ فلما قال ذلك طمعتْ في إسلامه؛ فقالت له: يا أخي إنّك نجسٌ على شركك! وإنّه لا يمسها إلاّ طاهر؛ فقام عمر فاغتسل، فأعطته الصّحيفة وفيها: (طه) فقرأها؛ فلمّا قرأ منها صدراً قال: **ما أحسن هذا الكلام وأكرمه**»، وتمضي القصّة إلى أن ذهب إلى النبيّ ﷺ وأسلم بين يديه[255].

بل إن من أهم ما هُرِعَ إليه المشركون يومئذ من وسائل محاربة الإسلام أنهم كانوا يثنون الناس عن سماع القرآن ويحذرونهم –أشد ما يكون التحذير- من أن ينفذ إلى أسماعهم منه شيء،

---

255 -: أخرجه أحمد في «فضائل الصّحابة»: (٢٧٩/١-٢٨٠)، وابن إسحاق كما في السّيرة لابن هشام: (١٨٧/٢-١٨٨).

أو تلتقط آذانهم بعض آياته؛ وكان السبب الذي دفعهم إلى ذلك أيضا أن العرب وقتئذ أمــة كــلام؛ يفعل فيها ما لا تفعله كل الوسائل مجتمعة؛ وناهيك بالقرآن أن يفعل أعظم من ذلك.

روى ابن عباس ﷺ قال: «لما بلغ أبا ذر مبعث النبي ﷺ قال لأخيه: اركب إلى هذا الــوادي؛ فاعلم لي علم هذا الرجل الذي يزعم أنه نبي يأتيه الخبر من السماء، واسمع من قوله ثــم ائتنــي؛ فانطلق الأخ حتى قدمه وسمع من قوله، ثم رجع إلى أبي ذر؛ فقال له: رأيته يأمر بمكارم الأخلاق وكلاما ما هو بالشعر، فقال: ما شفيتني مما أردت! فتزود وحمل شنّةً له فيها ماء حتى قدم مكــة؛ فأتى المسجد؛ فالتمس النبي ﷺ ولا يعرفه، وكره أن يسأل عنه حتى أدركه بعض الليل فاضــطجع؛ فرآه علي فعرف أنه غريب؛ فلما رآه تبعه، فلم يسأل واحد منهما صاحبه عن شيء حتى أصــبح، ثم احتمل قربته وزاده إلى المسجد، وظل ذلك اليوم ولا يراه النبي ﷺ حتــى أمســى؛ فعــاد إلــى مضجعه فمر به علي؛ فقال: أما نال للرجل أن يعلم منزله؛ فأقامه فذهب به معه؛ لا يســأل واحــد منهما صاحبه عن شيء؛ حتى إذا كان يوم الثّالث؛ فعاد علي على مثل ذلك، فأقام معه ثم قــال: إلاّ تحدثني ما الذي أقدمك؟! قال: إن أعطيتني عهدا وميثاقا لترشدني فعلتُ؛ ففعل فأخبره، قال: فإنّــه حق وهو رسول الله ﷺ؛ فإذا أصبحت فاتبعني؛ فإني إن رأيت شيئا أخاف عليك-: قمت كأني أريق الماء؛ فإن مضيت فاتبعني حتى تدخل مدخلي، ففعل فانطلق يقفوه حتى دخل على النبي ﷺ ودخــل معه؛ فسمع من قوله وأسلم مكانه»[256].

لقد كانت معرفة الصّحابة الكرام باللّغة العربية رافداً فياضا من روافد اجتهادهم؛ وكانت تلــك المعرفة تمدُّهم بأسباب القوة في الرّأي كما كانت تضيء لهم مناهجه وطرائقه؛ ولا تــزال معرفــة الشّيء سليقة تمد صاحبها بما لا تمده به المعرفة المكتسبة مهما تناهت في الإتقان والمراس.

وحين يكون الموضع موضعَ إشادة بملكتهم اللغويّة؛ فإن حقّاً على من يشيدُ بها أن لا يختــزل خصائصها في مجرّد معرفة الألفاظ غريبِها ومأنوسِها-: ذلك أن فهم اللّغة –أيَّ لغة كانت- علــى أنها ثروة لفظية وحسب فهمٌ شائنٌ وقاصرٌ ومشوّه.

إن اللّغة بمثابة كائن حي؛ فيها عنصر الألفاظ، وفيها عنصر الأسلوب؛ وفيها عنصر المعنــى المفرد، كما فيها عنصر المعنى المركّب؛ وفضلاً عن ذلك كلّه فيها البنية الدّاخلية للبيــان؛ وهــي غير اللّفظ والأسلوب؛ وغير الإفراد والتركيب.

[256] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٣٥٧٢): كتاب المناقب، باب إسلام أبي ذر الغفاري ﷺ.

ولما كان الصّحابة ﷺ قد تلقوا ذلك كله بمقتضى الفطرة والسليقة؛ فإن أهليتهم للاجتهاد والنظر في نصوص الكتاب والسّنّة كانت مكتملة النضوج؛ ولم يحوجهم الاستنباط والاجتهاد إلى دراسة القواعد والضوابط، ولا أَضْرَعَهُمْ جهلُ اللّغة إلى تحصيلها وتَعَرُّفِ أصولها؛ رغم أن تلك المعرفة مهما بلغت من الإحاطة فإنّها لا تقاس بالمعرفة السّليقيّة؛ وقد سبق ذكر قصة عبد الله بن مسعود ﷺ مع ذلك الرجل الذي فسّر للناس بالمسجد قول الله تعالى: { **فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاء بِدُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ** } [257] بأن الناس يوم القيامة يأتيهم دخان فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزكام؛ فقال ابن مسعود ﷺ: «من علم علما فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم؛ إنما كان هذا لأن قريشا استعصوا على النبي ﷺ فدعا عليهم بسنين كسني يوسف؛ فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام؛ فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد» [258].

فقد كان ضمور السليقة -مع ضمائمَ أخرى- وراء هذا الخطأ في التفسير؛ ولم تشفع معرفة اللّغة بالاكتساب لصاحبها أن يبرأ من الوقوع في الخطأ.

وقد عرف الصّحابة الكرام هذه المكانة للسليقة، وأدركوا أثرها على الاجتهاد خاصة ما يتعلّق منه بالاستنباط من النّصوص؛ فحملهم ذلك على التواصي برعايتها وتنميتها حتى لا تضعف لذلك أهليتهم لفهم الكتاب والسّنّة.

روى سعيد بن المسيّب قال: «بينما عمر بن الخطّاب ﷺ على المنبر قال: يأيها الناس ما تقولون في قول الله عز وجل { **أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ** } [259]؛ فسكت النّاس فقال شيخ من بني هذيل: هي لغتنا يا أمير المؤمنين! التّخوّف التّنقّص؛ فخرج رجل فقال: يا فلان! ما فعل دينك؟ قال: تخوفته أي: تنقصته؛ فرجع فأخبر عمر ،فقال: أتعرف العرب ذلك في أشعارهم؟ قال: نعم! قال شاعرنا أبو كبير الهذلي -يصف ناقة-:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِداً ... كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفِنُ

---

[257] -: [سورة الدخان: ١٠-١١].

[258] -: سبق تخريجه: (ص/٩٧).

[259] -: [سورة النحل: ٤٧].

قال عمر: يا أيّها النّاس! عليكم بديوانكم: شعر الجاهليّة؛ فإنّ فيه تفسيرَ كتابكم ومعاني كلامكم»[٢٦٠].

على أن حفظ أشعارِ العربِ وضروبِ كلامها لم يكن هو عمادَ الملكة فيهم؛ لأن قوامها كان للنشأة العاديّة وما يتّصل بها من مخاطباتٍ وحديث؛ وطرائقَ في التعبير والإبانة، ومذاهبَ في السؤال والجواب، وغير ذلك مما هو ألصق بالحياة العادية منه بالمناسبات الخاصّة ومراسم الخطابة والإنشاد؛ لكنه وإن لم يكن كذلك إلاّ أن الحرصَ على رواية الشّعر خاصةً وفنون القول عامةً كان أمراً فاشياً بين أجلاّء الصّحابة وفقهائهم، وذلك لما أَنِسُوا فيه من تقويةٍ للرّأي وإسنادٍ للاستنباط، وشهادةٍ للفهم بالصحة أو الخطأ؛ وقد كانت أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها- تروي شعر لبيد وتتمثل به[٢٦١]؛ وكان ابن عباس واسع الرواية لأشعار العرب[٢٦٢]؛ وقصته مع نافع بن الأزرق الخارجي مشهورة.

ولقد كان تفاوتهم في مقدار السليقة اللغويّة والإحاطة بكلام العرب ذا تأثير كبير على تفاوتهم في الفهم والدراية؛ وليس يُقصد بالتفاوت ما يرجع إلى مقدار الإحاطة بالألفاظ؛ لأن ذلك من الأمور الواضحة؛ بل يقصد به تباين الاستعداد الفطري للتفطن إلى إيماءات الكلام وإشاراته؛ والقدرة على اقتناص ما ترمي إليه مجازات القول وكناياته، والتفاوتُ في التفطّن للّوازم نزعةٌ أصيلةٌ بين الناس.

روى عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما- قال: «كان عمر يُدخلني مع أشياخ بدر؛ فكأن بعضهم وجدَ في نفسه؛ فقال: لم تُدْخِلُ هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنّه من قد علمتم! فدعاه ذات يومٍ فأدخله معهم؛ فما رأيتُ أنّه دعاني يومئذ إلاّ ليريهم، قال: ما تقولون في قول الله تعالى: **{ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالفَتْحُ }** [٢٦٣] فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكتَ بعضهم؛ فلم يقل شيئاً، فقال لي: أكذاك تقول يا ابن عبّاس؟ فقلت: لا! قال: فما تقول؟ قلتُ: هو أجلُ رسول الله ﷺ أعلمه له قال: **{ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالفَتْحُ }**

---

[260] -: الشيباني، الآثار: (ص/١٢٥).

[261] -: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة: (٣/٣٢٧)، والذهبي، سير أعلام النبلاء: (٢/١٩٨).

[262] -: الخطيب، الفقيه والمتفقّه: (١/١٧٤)، والفسويّ، المعرفة والتّاريخ: (١/٥٢٠)، والبلاذري، أنساب الأشراف: (٤/٤٤).

[263] -: [سورة النّصر: ١].

وذلك علامة أجلك؛ {**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً**} [٢٦٤]، فقال عمر: ما أعلم منهـا إلاّ ما تقول »[٢٦٥].

[264] -: [سورة النّصر: ٣].

[265] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٤٥٨٨): كتاب، التفسير، باب {**فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً**} .

المطلب الرّابع: الخبرة بشؤون واقعهم:

يعتبر الاجتهاد التّطبيقي بما هو تحقيقٌ لمناطاتِ النّصّوص وتبصّرٌ بمآلاتِ التنزيل وعملٌ على تحقيق الغايات التي استهدفها الشارع من أخطر أنواع الاجتهاد -إن لم يكن أخطرها-؛ ذلك أن الإصابة فيه ليست موقوفةً على فهم النّصّ وإدراك مقصده فحسب؛ بل يتوقّف على معرفة دقيقة وشاملة للواقع الذي يراد تنزيل الأحكام عليه وإجراء المقررات النّصّيّة على ساحته؛ ولا سبيل إلى هذه المعرفة الشاملة إلاّ التجربة العملية في شؤون ذلك الواقع، والمراس الواسع لمكوناته ومشكلاته، ومشاركة أهله في سائر شؤونهم العامّة والخاصة؛ مع فهم عميق لطبائعهم وخلفياتهم الفكرية والثقافية، ومعرفة عملية بما أثّر في المجتمع من شؤون السياسة وتقلّباتها وأحوالها.

إن فاصل التفاوت سيظلّ عميقا بين صاحب الخبرة الواسعة بشؤون واقعه وبين من لم يُزَايِلْ غَزَارَةَ المعرفةِ إلى اكتهالها؛ وذلك سنّةٌ مطردةٌ في الخلق من شأنها مع الأوّل أن ينجح في الإنجاز كما ينجح في الحفاظ عليه، ومن شأنها مع الثّاني أن لا يفلح في الإنجاز، وأن يضيّعه إذا ورثه عن غيره؛ وقد وصف الله تعالى «الذين أوتوا الكتاب» و«الذين ورثوا الكتاب»؛ فكان وصفُه للفريقين بياناً قاطعاً لأهمية الخبرة القائمة على قاعدة المشاركة العملية في شؤون المجتمع؛ يقول تعالى: **{ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ }** [٢٦٦]، ويقول أيضاً: **{ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُواْ الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الأدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مُّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ }** [٢٦٧].

لقد أوتي فقهاء الصّحابة الكرام حظا وافرا من هذه المعرفة؛ وكانت تلك المعرفة أمرا مألوفا لا غرابة فيه؛ فقد كانت ثقافة العربي يومئذ كلها متصلة بواقعه ومجتمعه؛ فمعرفة الأنساب والقبائل، والخبرة بشؤون الحرب وفنون القتال، ورواية أيام العرب وأحداثها، وتخليد المناقب والمثالب، والاختلاط بتجّار الأمصار والمضارب، والحياة في بيئة مليئة بالصراعات والثارات-: كلُّ ذلك كان ثقافةً مشتركة بينهم.

لقد كان الخليفة الأوّل أبو بكر الصديق ﷺ مثلا عاليا من أمثلة الإحاطة بشؤون عصره؛ فضلا عن المشاركة في صناعة أحداثه؛ فقد أخبرنا التاريخ أنه قد وَلِيَ في الجاهلية مهمة ضمان المغارم والديات في قريش؛ علاوة عن تجارته التي من طبيعتها أن توسع صِلاته بالناس؛ وبين أيدينا دليل

---

[266] -: [سورة البقرة: ١٢١].

[267] -: [سورة الأعراف: ١٦٩].

حي على نوع آخر من أنواع الخبرة لديه؛ ألاَ وهو المعرفة بمحامد القبائل ومثالبها، وحفظ أنساب العرب وتواريخها؛ ولطالما استعان به النبي ﷺ حين كان يخرج لعرض نفسه على القبائل خلال المرحلة المكية[٢٦٨].

روى ابن عباس رضي الله عنه قال: حدثني علي بن أبي طالب من فيه قال: «لما أمر الله -تبارك وتعالى- رسول الله ﷺ أن يعرض نفسه على قبائل العرب؛ خرج وأنا معه وأبو بكر الصدّيق، فدفعنا إلى مجلس من مجالس العرب، فتقدم أبو بكر -وكان مقدما في كل خير، وكان رجلا نسّابة- وقال: ممّن القوم؟ قالوا: من ربيعة، قال: وأيّ ربيعة أنتم؟ أمن هاماتها أم من لهازمها؟ فقالوا: بل من هاماتها العظمى! فقال أبو بكر: وأيّ هاماتها العظمى أنتم؟ قالوا: من ذهل الأكبر، قال: فمنكم عوف؛ الذي يقال: لا حر بوادي عوف؟! قالوا: لا قال: فمنكم جساس بن مرة؛ حامي الذمار ومانع الجار؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم بسطام بن قيس؛ أبو اللواء ومنتمي الأحياء؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم الحوفزان؛ قاتل الملوك وسالبها أنفسها؟! قالوا: لا؛ قال: فمنكم المزدلف الحر؛ صاحب العمامة الفردة؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم أخوال الملوك من كندة؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم أصهار الملوك من لخم؟ قالوا: لا؛ قال أبو بكر: فلستم إذن ذهلاً الأكبر؛ أنتم ذهل الأصغر!»[٢٦٩].

أما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد كان أيضا ضاربا في هذه الإحاطة بسهم وافر؛ ولم يكن طارئا على الحكم والسياسة يومَ أن ولي الخلافة؛ فقد كان سليل بيت من أنبه بيوت بني عدي ؛ فجدّه نفيل بن عبد العزّى هو الذي قضى لعبد المطلب على حرب بن أمية حين تنافرا إليه وتنافسا على الزعامة، كما تولّى ذووه في الجاهلية السفارة والتحكيم؛ وتولاّها هو أيضاً في جملة من تولاّها من أهل بيته[٢٧٠].

وعلى هذا المهيع من معرفة الواقع والخبرة بشؤون الحياة والأحياء-: كان فقهاء الصّحابة وأجلاء مجتهديهم وأهل الرّأي فيهم.

---

[268] -: ينظر: ابن حبّان، «الثّقات»: (٨٠/١-٨٨)، والبيهقيّ، «دلائل النّبوّة»: (٤٢٢/٢-٤٢٧)، وأبو نعيم، «دلائل النّبوّة»: (٢٣٧/١-٢٤١)، والمحبّ الطّبريّ، «الرّياض النّضرة»: (٥٤/٢-٥٦)، وابن الأثير، «أُسد الغابة»: (٤٥٧/٤-٤٥٨).

[269] -: ابن حبان، الثقات: (٨١/١)، المحب الطبري، الرياض النضرة: (٥٣/٢)، والحسيني، البيان والتّعريف: (٨/٢).

[270] -: ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: (٤٥٩/٢)، وأبو الحسن المسعودي، مروج الذّهب: (٣٣٠/٢).

وإضافة إلى تلك المعرفة التي ترجع إلى ما قبل ظهور الإسلام؛ فإن التجارب الهائلة التي اكتسبوها من صحبة النبي ﷺ وملازمته، والخبرات المتراكمة من طول ما ناصروه وجاهدوا معه، ومن معاناتهم في دعوة الناس والقبائل -: قد كانت هي الرّصيدَ الأضخمَ في سجلّ كفاءتهم وإحاطتهم؛ ذلك أنهم عايشوا الواقع الذي عالجه الوحي مشاركةً حيّةً وكاملة، وعرفوا أحوال البيئة التي جهد النبي ﷺ في تطويعها للإسلام.واتّصلت سلسلةُ تجاربهم وخبراتهم بعد أن فتحوا الأمصار والبلدان، وتعاملوا مع شعوب وأعراق تختلف عن العرب في كثير من الخصائص والشيات، وكان ما شاهدوه وعايشوه من شؤون تلك الأمم والشعوب مصدرا كبيرا لغَنَاء درايتهم وجودة فقههم؛ خاصة وأن تلك الفتوح والتوسعات قد تمّت بعد أن انقضت فترة الوحي الذي كان يسدّدهم ويشدّ على أيديهم؛ وقد عبّر عمر بن الخطاب ﷺ عن هذه الخبرة بقوله: «وقد ولينا وولي علينا؛ قد ولينا فعلمنا ما يصلح الوالي، وولي علينا فعلمنا ما يصلح الرعية»[٢٧١]، وقال يوما وهو يصور شدة اهتمامه بمصالح الأمة: «كيف يعنيني شأن الرعية إذا لم يمسني ما مسهم»[٢٧٢].

ولئن كانت أخطر اجتهادات الصّحابة شأنا غداة الخلافة هي تلك التي تتعلق بشؤون المال والإدارة والحرب؛ فإن هذه الخطورة كان يقابلها على الكفّةِ الأخرى من ميزان السّياسة كفاءةٌ عالية؛ أنضجها أنّ كبار الصّحابة كانوا أهل تجارة وضربٍ في الأرض؛ علاوة عن تولّيهم مسؤوليات عدّة للنبي ﷺ تتعلق بالمال والزكاة، كما أنضجها تقلبهم في المهام والولايات التي كان يستعملهم عليها ﷺ؛ أضف إلى ذلك جهادهم مع النبي ﷺ في حروبه وغزواته، وكان ذلك كفيلاً بأن يقوّي ملكاتهم، ويمدّها بالمهارات العملية التي يفتقر إليها الاجتهاد في النوازل والمستجدات.

---

271 -: أبو سعيد السّمعاني، أدب الإملاء والاستملاء: (ص/٨٨)، وأبو العبّاس المبرّد، الكامل: (٩٠٣/٣)، وعبد الحيّ الكتّاني، التّراتيب الإداريّة: (٣٩٦/٢).

272 -: ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك: (٩٨/٤).

المبحث الثّاني: مظاهر الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر:

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل: الاجتهاد الفردي ومظاهره التّطبيقية:

المطلب الثّاني: الاجتهاد الجماعي ودور الخلافة في تنظيمه:

انطلاقا من تنوع الحاجات التي كانت تستدعي الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر إلــى حاجــات عامة وحاجات خاصة، وتأسيسا على أن جملة ما يؤثر عن الصّحابة من اجتهادات ترجع إما إلــى الاجتهاد الشُّوريِّ الذي كان مادّةَ الإجماعات المرويّة عنهم، وإمّا إلى اجتهاد آحاد الصّــحابة فــي المسائل التي عرضت لهم-: فإن هذا التنوّع يستلزم بسط هذين المظهرين من اجتهــادات فقهــاء الصّحابة الكرام في هذه الفترة؛ لتتبين خصائص كل نوع وسماته العامّة بما يغذّي منهجية الاجتهاد بالرّأي في عصرنا هذا، وبما يصبح مستنداً شرعيا في تقرير قواعد الرّأي وأصوله الإجرائية.

وفي المطلبين التاليين بيان لهذين المظهرين مــن مظــاهر الاجتهــاد بــالرّأي فــي عصــر الرّاشدين: -

المطلب الأوّل: الاجتهاد الفردي ومظاهره التّطبيقية:

لمّا كان الاجتهادُ البوّابةَ الواسعةَ والوحيدةَ للوصول إلى معرفة الأحكام الشّرعيّة التــي ليســت ضروريّةَ التقرّر ولا قطعيّةَ الثبوت؛ فإن ولُوجَهُ ليس أمراً مطلقا لمن شاء؛ بل يشترط في صــحة وقوع الاجتهاد من المجتهد أن يحرز أهلية النظر والاجتهاد باستجماع الشرائط والمقومــات التــي تجعل من ملكته الفقهية محلاً متكيفا بأصول التّشريع ومداركــه وأهدافــه؛ ومحيطــا بتصــرفات الشّريعة في مصادرها ومواردها؛ حتى لا يتعرّج الهوى بنظره فيدهوره في مهــواةٍ مــن التخــبط والضلال.

فإذا تمهد أنه لا اعتبار لأي اجتهاد إلاّ بعد التأهل له وفق المعايير المشروعة؛ فإن ذلك يسوق إلى نتيجة ذات وزن؛ وهي أن الاجتهاد من أهله يعتبر حقا من حقوق المجتهد الكفــؤ؛ لا يســتطيع أحد أن ينكر عليه ممارسته، ولا أن يمنعه من مزاولته؛ لأن الاجتهاد حقٌّ معنويٌّ شأنه كشأن سائر الحقوق المعنوية التي كفلها التّشريع وشرع في سبيل حفظها الضمانات والمؤيدات.

وبمقدار ما لاعتبار جهة «الحق» في الاجتهاد من تقرّرٍ ووزنٍ؛ فإنّ ثمةَ زاويــة أخــرى لهــا مكانٌ مكين في مضمون الاجتهاد؛ وهي أن الاجتهاد واجب تكليفي يتعيّن على المجتهد أن يقوم به كلّما دعت الحاجة ولزم النظر؛ ولا يحقّ له أن يسكت عن بيان حكم الله تعالى في القضــايا التــي تعرض عليه استنامة إلى الدعة وترك الاجتهاد؛ وقد قال ربنا سبحانه: **{وَإِذَ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ}** [٢٧٣].

---

[273] -: [سورة آل عمران: ١٨٧].

هذان الاعتبارن –وهما كون الاجتهاد حقا وواجبا- هما السبيل التي تنفذُ بنا إلى تفسير ظاهرة وجود الاجتهاد الفردي لدى الصّحابة الكرام في عصر الخلافة الرّاشدة؛ وعدم احتكاره مــن قِبَــلِ سلطة الخلافة في تلك الفترة المباركة.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمود شلتوت: «والاجتهاد الفردي حق ثابت في الإســلام لكــل من له أهلية النظر والبحث؛ يستوي فيه الرجل والمرأة، والحاكم والمحكــوم، وأربــاب الوظــائف الكبرى وغيرهم ممن لا يشغلون وظيفة»[٢٧٤].

وفي ظل تقرير كون الاجتهاد حقا وواجبا؛ فإن الصّحابة الكرام الذين اكتملت فــيهم مقومــات الاجتهاد وأدواته قد زاولوه ولجأوا إليه في أحيان كثيرة؛ وفي ضوء تلك الكثرة يتضح للمتأمل أنهم لم يئلوا إلى نزعةٍ واحدةٍ في الاستنباط، ولا كان متّفقاً عليها بينهم؛ وبمقــدار مــا كــان لطبيعــة النّصّوص التّشريعيّة من دورٍ في هذا التفاوت والتباين؛ فإنّ لاختلاف المدارك والاســتعدادات دوراً لا يقلّ عن اقتضاء النّصّوص الظنية لذلك التباين والاختلاف.

كما كان للحرية التي كفلتها سلطة الخلافة للرعية كافةً دورٌ ذو وزنٍ أيضاً في إنضاج حركــة الاجتهاد الفردي في هذه المرحلة من ناحية النّوع ومن ناحية الكم؛ ومن ههنا شاع بين الصّــحابة الكرام احترام آراء بعضهم في حال التعدد والاختلاف كاحترامها في حال الاتفاق والائتلاف؛ فكان الاجتهاد في نظرهم واعتبارهم شأنا يحتمل الخطأ كما يحتمل الصّواب، لذا لم يــروا حتمــا علــى غيرهم أن يأخذوا بآرائهم؛ ولا سوّغوا لأحد أن يحمل الناس على ما فيه ذلــك الاحتمــال؛ ولا أن يجعل فتواه مذهبا للناس حتى ولو كان له من المسوغات ما يساعد على ذلك[٢٧٥].

فقد ورد أن عمر بن الخطاب ﷺ لقي أثناء خلافته رجلاً له قضــية؛ فســأله عمــر: «مــاذا صنعت؟»، قال: قضى عليٌّ وزيدٌ بكذا، قال عمر: «لو كنتُ أنا لقضيت بكذا»، قال الرجــل: فمــا يمنعك والأمر إليك؟! فأجابه عمر: «لو كنتُ أردّك إلى كتاب الله أو سنّة رسوله لفعلــت؛ ولكنــي أردك إلى رأي؛ والرّأي مشترك؛ ولستُ أدري أي الرّأيين أحق عند الله!» [٢٧٦].

---

[274] -: الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/٥٦٧-٥٦٨).

[275] -: بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥٦)، وشلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/٥٦٨)، وحسن علي الشاذلي، المدخل للفقه الإسلامي: (ص/١٦٨)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي: (ص/١١٢).

[276] -: ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم: (٨٥٤/٢).

بل إن المتأمل في اجتهادات الصّحابة التي ترجع إلى البحث الحر والاستنباط الفردي يجد صبغة التبرؤ من العصمة والإقرار باحتمال الخطأ واضحة فيها؛ كما يجد نزعة التخوف والاحتياط فيها نَعْتاً بادياً في أقوال أصحابها؛ فهذا أبو بكر الصديق يجتهد في مسألة الكلالة ثم يقول: «هذا رأيي! فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني وأستغفر الله»[٢٧٧]، وحين قضى عبد الله بن مسعود في مسألة المفوضة بعد أن انتظر شهرا؛ قال: «هذا رأيي! فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان»؛ فقال له معقل بن سنان الأشجعي: قضيتَ – والذي يُحلف به- بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق الأشجعية؛ قال: ففرح عبد الله فرحة ما فرح قبلها مثلها؛ لموافقة قوله قضاء رسول الله ﷺ»[٢٧٨].

وهكذا كان اختلاف الصّحابة في أحكام الوقائع كثيرا كثرة تدل على مدى حرية الرّأي عندهم وعلى شيوع الاجتهاد الفردي في عصرهم.

غير أن هذه الحرية التي كان يتمتع بها الرّأي الفردي في تلك الفترة المباركة لم تكن مظهرَ فوضى ولا أمارةً على تصدّعِ الصّفِّ ووَهَاءِ وحدته؛ فإنّ القضايا التي كانت تتّسم بميسم العموم وتتعلق بالمجموع لم تُفْلِتْ من زمام الشورى الفقهية التي رفع الخلفاءُ سلطانها؛ بل إنّ الاجتهاد الفردي غالبا ما كان يقتصر نطاقه على القضايا الخاصة والفتاوى الشخصية التي تعرِضُ لآحاد الناس؛ وكثيرا ما يجد المتتبع شواهدَ صادقةً على هذا المعنى؛ إذ تظاهرت آثار كثيرة على أن الصّحابة كان يُسأل أحدهم عن مسألة فيجيب فيها بما أراه الله وأداه إليه اجتهاده، وربما كانت بعض المسائل من قبيل النوازل الفردية التي تقتضي جوابا فوريا فيفتي فيها الصّحابيّ بما عنده من علم وفي ضوء فهمه لظروف السائل، وعلى قدر ما تحتمله حاله؛ وكل هذه الصور مما لا يستدعي جمع أهل الشورى من فقهاء الصّحابة حتى يعطوا فيها رأيا جماعيا؛ ما دام آحاد الصّحابة قادرين على بيان حكمها في ضوء نصوص التّشريع وقواعده التي كانت مقررة لديهم.

---

[277] -: أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ٢٨٤٥): كتاب الفرائض، باب الكلالة، وابن جرير في: «جامع البيان»: (٢٨٤/٤).

[278] -: أخرجه أبو داود في : «السّنن»: (رقم: ٢١١٦): كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات، والنسائيّ في : «المجتبى»: (رقم: ٣٣٥٤): كتاب النكاح، باب إباحة التزوج بغير صداق، والتّرمذيّ في : «السّنن»: (رقم: ١١٤٥): كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٤٢٧٦)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٤٥/٧)، وابن حبّان في: «الصّحيح»: (٤٠٩/٩)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٤٠/٦)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٥٥٦/٣)، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٢٣١/٢٠)، والحاكم في: «المستدرك»: (١٩٦/٢)، وصححه على شرط مسلم؛ وانظر: نصب الرّأية: (٢٠١/٣).

ومن الحق أن يقال: إن الاجتهاد الفردي لم يكن في سائر أحواله قاصرا على القضايا الشخصية والفتاوى الخاصة؛ بل هناك قضايا عامة تتعلق بسياسة الدولة كان مردّ البتِّ فيها إلى اجتهادٍ فردي من قِبَلِ الخلفاء؛ نظرا لاحتياجها إلى حلولٍ فوريّةٍ لا تحتمل التأخير؛ فإنّ عمر بن الخطاب ﷺ -مثلاً- «وهو يدير شؤون الدولة، ويعالج الأمور في إبّانها لا يمكنه أن يتوقف ويمتنع عن الرّأي؛ حتى لا يقف دولاب العمل في الدولة، وعلاج ما يجدّ من أحداث؛ وهو مطالب بعلاجها من غير تأجيل»[٢٧٩].

على أن إطلاق القول بوجود الرّأي الفردي في هذا العصر؛ لا يعني أن الفتوى لم تصدر إلاّ عن فرد واحد من الصّحابة كما قد توحي به العبارة؛ وإنما يراد به الاجتهاد الذي لم يخضع لجمع الصّحابة في مجالس الشورى التي كانت تتولى تنظيمها الخلافة أو تقام في ظلها؛ وربما كان هذا الرّأي الفرديُّ اجتهادَ فردٍ واحدٍ أو اجتهادَ عدّةِ أفرادٍ من فقهائهم الكرام؛ وفي حال صدوره عن جملة من فقهائهم-: لا يمكن أن يسمّى هذا النّوع من الاجتهاد بالرّأي «اجتهادا جماعيا»؛ لأنهم لم يخضعوا فيه للشّورى والاستفتاء العام، ولا لجأوا فيه إلى جمع أهل الاجتهاد والفتوى؛ وقصاراه أن يكون تواطؤاً وتوارداً على الرّأي؛ سواء كان ذلك في مجلس واحد أو مجالس مختلفة.

ومن المسائل التي تشهد لهذا التواطؤ-: مصيرُ عمر وابن مسعود -رضي الله عنهما- إلى أن عدّة المطلقة لا تنتهي إلاّ باغتسالها من الحيضة الثّالثة؛ لأنّ القرء عندهما هو الطهر؛ فلا تنتهي العدة إلاّ بثلاثة أطهار[٢٨٠].

ومما يقرّر هذا المعنى أيضا قول علي بن أبي طالب ﷺ: «اجتمع رأيي ورأي عمر في بيع أمهات الأولاد أن لا يبعن؛ ثم رأيت بيعهن»، فقال قاضيه عبيدة السلماني: «يا أمير المؤمنين! رأيك مع رأي عمر في الجماعة؛ أحب إلينا من رأيك وحدك في الفرقة»[٢٨١]؛ ومقصوده بالجماعة: زمن اجتماع كلمة المسلمين قبل ظهور الفتنة.

ومما يلاحظ في الاجتهادات الفردية التي تعود إلى هذا الفترة المباركة من عُمُرِ التّشريع-: أنها كثيرا ما تكون متباينة، وأن الاختلاف بينها من أظهر الخصائص والشِّيَاتِ التي تغلب عليها؛ أمّا اتفاق الرّأي فقليلٌ إذا ما قيس بمقدار المسائل التي اختلفوا فيها؛ وإن كان هذا الاختلاف لا

279 -: تاريخ المذاهب الإسلامية: (١٩/٢).

280 -: الطحاوي، مختصر خلاف العلماء: (٣٨٦/٢)، وابن حزم، المحلى: (٢٦٨/١).

281 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٤٩/٦)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (٤٤٢/١-٤٤٣)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٦٤/٢)، وصحّحه ابن حجر في: «فتح الباري»: (٢١/١٢-٢٢).

يُؤْسَى عليه ولا غضاضةَ في تقريره؛ لأن تفاوت العقول والمدارك أمر حتميٌّ لا مدفعَ له؛ إضافةً إلى أنّ مجال الاختلاف يرجع غالبا إلى الحوادث التي ليس فيها نصّ خاصّ، وربما رجع أيضا إلى اختلاف العوارض والملابسات المحتفة التي كانت تختلف بين مُستفتٍ وآخر؛ وإن كان عنوانُ مسألتهما واحداً ومنشؤهما متفقاً.

وإن أهم ما يرصده المتتبع للقضايا الفقهية الفردية التي كانت تعرض على الصّحابة ويستفتيهم الناس فيها -: أن الصّحابيّ كثيرا ما يتورع عن الفتوى، ويحيل السائل على غيره من فقهاء الصّحابة؛ خشية الزلل والخطأ[282]، أو رغبةً في تقليل دائرة الاختلاف بالإحالة على من هو أوسع علماً وأكثر إحاطة بالنّصّوص التّشريعيّة وظروف الواقع القائم علاوةً عن نزعة التحرج من الخطأ في الرّأي؛ وربما أجاب الصّحابيّ عن المسألة ثم أحال السائل على غيره انطلاقا من هذه النزعة، وحرصا على الاستيثاق من الصّواب؛ فقد سئل أبو موسى الأشعري ﷺ عن مسألة من مسائل الفرائض؛ حاصلها أن ميّتاً ترك بنتاً، وأختاً، وبنت ابن؛ فأعطى البنت النصف، والأخت النصف، ولم يعط بنت الابن شيئا، وقال للسائل: «اذهب إلى ابن مسعود فسيتابعني»؛ فسئل ابن مسعود – وأخبر بقول ابن مسعود - فقال: «لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين؛ أقضي فيها بما قضى رسول الله ﷺ: للبنت النصف، ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين، وما بقي فللأخت»؛ فلما سمع أبو موسى بما حدث قال: «لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم»؛ وراجع عن فتواه[283].

ومن الحق أن يقال: إن الاجتهاد الفردي أقل قيمة من الجماعي؛ ذلك أن الفردي غالبا ما يكون بابا للاختلاف وتباين الآراء، ويفوّت فرصة وحدة الكلمة والموقف؛ وفي هذا يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: «الذين لهم الاجتهاد بالرّأي هم الجماعة التّشريعيّة؛ الذين توافرت في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قرر علماء الشّرع الإسلامي؛ فلا يسوغ الاجتهاد بالرّأي لفرد مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهلات؛ لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التّشريعيّة في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها: الاجتهاد الفردي، ولا يسوغ الاجتهاد لجماعة إلاّ إذا توافرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته، ولا يسوغ الاجتهاد بالرّأي لجماعة توافرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته إلاّ بالطرق والوسائل التي مهدها الشّرع الإسلامي للاجتهاد بالرّأي والاستنباط فيما لا نصّ فيه»[284]، ثم يقول مبينا أهمية الاجتهاد الجماعي: «فباجتهاد الجماعة التّشريعيّة المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد تتقى الفوضى التّشريعيّة

---

[282] -: السبكي والسايس والبربري، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/١٦).

[283] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٦٧٣٦): كتاب الفرائض، باب ميراث ابنة ابن مع ابنة.

[284] -: مصادر التّشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: (ص/١٣).

وتشعب الاختلافات، وباستخدام الطرق والوسائل التي مهدها الشّرع الإسلامي للاجتهــاد بــالرّأي يؤمن الشطط، ويسار على سنن الشارع في تشريعه وتقنينه»[٢٨٥].

[285] -: المصدر نفسه: (ص/١٣).

المطلب الثّاني: الاجتهاد الجماعي ودور الخلافة في تنظيمه:

لم ينتقل النبي ﷺ إلى جوار ربه إلاّ بعد أن أرسى في نفوس أصحابه الكرام أصولَ الاجتهاد السليم، وربّى فيهم ملكةَ الاستنباط الصحيح والنظر الرشيد؛ وقد كان من شأنه معهم أنه كثيرا ما يجمعهم لمعرفة رأيهم فيما يعرض له ولهم من أمور، ويستشيرهم في القضايا التي لم ينزل في شأنها وحي؛ ولم يكن الدافع إلى هذه الاستشارات توليدَ الأحكام بمقدار ما كان قصدُه أن ينشأوا على الرّأي الجماعي ويصدروا عن الشورى التي تضمنُ للاجتهاد السّلامةَ والإلزامَ والاستقرار.

وقد كان هذا الأمر مقرّراً في كتاب الله تعالى كما كان مقرّراً في السّنّة النبوية؛ فإن الله تعالى قال لنبيه: **{وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ}** [286]، وقال واصفا منهج المؤمنين: **{وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ}** [287]، وقرر النبي ﷺ لهم مكانة الرّأي الجماعي بقوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» [288].

من هذه المقررات المعتبرة شرعا استمدّ الصّحابة ﷺ منهج الاجتهاد الجماعي؛ وميّزوا مواطنه التي يتعيّن فيها من المواطن التي يسع أن يقرّرها اجتهاد الأفراد المتأهلين من الصّحابة الكرام، وقد سلفت الإشارة إلى أن الاجتهاد الفردي كان غالبا ما يتعلّق بالفتاوى الشخصية والقضايا الخاصة التي لا تخرج عن نطاق المشكلات الفردية والجزئية.

أما الاجتهاد الجماعي؛ فإن موضوعاته تتسم في الأغلب بعموم متعلقاتها؛ أي أن قضاياه تتعلق بالكافة وتمس شأن الجماعة المسلمة، أو يكون فيها تقرير قاعدة عامة، ويكون في اجتماع عام أو اجتماع خاص بعلماء الصّحابة وفقهائهم [289]؛ وقد اندفع الخلفاء الرّاشدون –خاصة في زمن أبي بكر وعمر- إلى تحكيم الرّأي الجماعي -علاوة عن مشروعية الشورى-: استجابةً لأمر واقعي؛ وهو أن التفاوت في الفهوم ومدارك العقول أمر لا يمكن دفعه والتخلّص من عقابيله وآثاره إلاّ بجمع ذوي الرّأي والفقه في مجلس واحد يتداولون فيه وجوه الرّأي، ويقلبون فيه مآخذ المسائل والقضايا حتى تتقلص بينهم الفوارق وتضمحلّ بين آرائهم منازع الخلاف؛ ليخرجوا في النهاية

---

[286] -: [سورة آل عمران: ١٥٩].

[287] -: [سورة الشورى: ٣٨].

[288] -: أخرجه التّرمذيّ في : «السّنن»: (رقم: ٢٠٩٣): كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، وابن ماجه في : «السّنن»: (رقم: ٣٩٤٠): كتاب الفتن، باب السواد الأعظم ، وعبد بن حميد في: «المسند»: (ص/٣٦٧).

[289] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢٤/٢)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي: (ص/١٠٥).

بقول واحد في المسألة؛ يكونُ الحكمَ الفصلَ الذي تأخذ به سلطة الخلافة، ويصدر عنه الناس في عهدها.

إن هذا النّوع من الرّأي –أي اجتهاد الجماعة- هو الذي مهّد لظهور مصدر ثالث من مصادر التّشريع وهو «الإجماع»[٢٩٠]، وقد تبين أنه نتيجة اجتماع أهل الحل والعقد من فقهاء الصّحابة ونظّارهم للبحث والنظر في المسائل بما يكونُ حاصلُه تقريرَ حكمٍ متّفقٍ عليه هو مظنّة تحقيق المصلحة والعدل؛ وهما عماد مباني التّشريع. أما من ليس أهلاً للبحث والنظر، ولا من أهل الرّأي والشورى في ذلك العهد؛ فلم يكن لهم مكان بين مجالس الاجتهاد الجماعي؛ وإنما كانوا يستشارون في القضايا العامّة التي تتعلق بشؤون أخرى غير شؤون الفقه والاجتهاد؛ كقضايا الحروب وشؤون الدنيا التي مرجعها إلى الخبرة بالواقع لا إلى العلم والفقه.

وبهذا يتبين أن «إجماع الصّحابة» يختلف في مفهومه عن ذلك «الإجماع» الذي صوّره بعض الأصوليين بأنّه «اتفاق أمة محمّد بعد وفاته على أمر من الأمور»[٢٩١]، ثم اختلفوا على أقاويل كثيرة في إمكان حصوله ومدى وجوده فيما مضى وفيما سيأتي؛ ذلك أن هذه الصورة المفروضة للإجماع لا يمكن تحققها إلاّ في أندر الأحوال؛ لأن النظر يتوقف على تحصيل شروطه وأدواته؛ وهو ما لا يتصور من عامة الناس ودهمائهم. كما أن ذهاب بعض حذاق الأصوليين إلى قصر معنى الإجماع على «جميع مجتهدي الأمة»[٢٩٢] دون عامّتها؛ لا يختلف في أثره أيضا عن المعنى الأول؛ لتوقف حصوله على إحصاء جميع المتأهلين له في سائر البلدان والأقاليم؛ مع معرفة رأي كل واحد منهم في المسألة المعروضة للنظر تصريحاً؛ وكون نتيجة بحثهم الاتفاق على رأي واحد؛ وقد عبر الشيخ محمود شلتوت عن هذا الضرب من الإجماع الافتراضي بأنه: «إجماع نظري لا يتحقق» فقال: «ومن هنا يتضح أن تفسير الإجماع باتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر-: تفسير نظري نظري بحت؛ لا يقع ولا يتحقق به تشريع»[٢٩٣].

بل إن بعض الباحثين يقرر أن الإجماع الذي حصل في عصر الصّحابة كان مقصورا على أولي الأمر من الحاضرين في حاضرة الخلافة واستشارتهم في المسائل، والاكتفاء بتصريح الغالبية أو بعض الحاضرين إذا سكت الآخرون؛ لأن سكوتهم علامة رضىً وقبولٍ بنتيجة

---

290 -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢٦/٢)، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥٥).

291 -: الغزالي، المستصفى: (١٧٣/١).

292 -: الهندي، نهاية الوصول: (٢٤٢٤/٦)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١٩٥/١)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (١٠٦/٣)،

293 -: الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/٥٦٦).

الاجتهاد؛ إذ عُلم أنهم لا يسكتون على باطل؛ إضافة إلى أنهم لم يكونوا يستدعون من الغزوات والأسفار جميع المجتهدين إلى عاصمة الخلافة ليأخذوا رأيهم، ولا كانوا يطلبون من سائر الحاضرين التصريح القولي بما ارتأوه في المسألة المعروضة للاستشارة[٢٩٤]؛ ذلك أن هذه الصورة فضلا عن مثاليتها وبُعدها عن الواقع؛ تتضمن تعطيلا للمصالح؛ لأن الحوادث التي كانت تُبسط للاجتهاد الجماعي غالبا ما تكون قضايا عاجلة تتعلق بحاجات الناس الفورية، وبمشكلات الدولة السياسية الطارئة التي تتطلب أحكاماً استعجاليةً ونظراً سريعاً.

وبما أن هذا التفسير الواقعي لمفهوم الإجماع هو الذي ينطبق على إجماع الصّحابة؛ فإن من الواجب القولَ بأن «نسخ الإجماع» مسألةٌ سائغة في ضوء هذا التفسير؛ لأن مبناه على اعتبار المصلحة الآنية التي فرضتها ظروف الإجماع الأول، واقتضتها تقديرات الحاجة الظرفية التي لا حظها المجمعون؛ ولما كان تغير الظروف والأحوال واردا بل ظاهرة واقعية؛ فإن لأهل الاجتهاد أن يعيدوا النظر في القضايا في ضوء الظروف الجديدة، وأن يقرروا ما يحقق المصلحة التي تقتضيها الحاجات المستجدة، وتكون المشروعية حينها مرتبطة بالإجماع الثّاني الذي استقر عليه المجمعون[٢٩٥].

ويجب في ضوء هذا التفسير أن تخرج منظومة الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة؛ لسببٍ واضح-: وهو أن مرجعَها إلى القواطع؛ والقواطعُ لا تقبل الاجتهاد والرّأي؛ بل هي الأسسُ المرجعية للرّأي، والحديثُ إنما هو عن الإجماع بما هو ثمرةٌ للاجتهاد الجماعي؛ ومن ههنا أنكر الإمام أحمد دعوى حصول الإجماع الذي قرره أكثر الأصوليون بقوله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب!» [٢٩٦].

ولئن كان الأصوليون قد اختلفوا في مسألة وجود المستند النصي للإجماع؛ فإن من المهم جداً الوقوفَ عند هذه المسألة للنظر في مدى صحّتها؛ ذلك أن القول باشتراط وجود السّند النّصّي ينقضُ وظيفةَ الرّأي الجماعي من أساسها فيما يظهر بعد التأمل والبحث؛ إذ المسائل التي لا نصّ فيها لا سبيل إلى تحقيق الاستقرار التّشريعي بشأنها إلاّ عن طريق الاجتهاد الذي قد يكون لإجماعِ أهله على حكمها مستندٌ آخرُ غيرُ نصّيّ؛ كأن يكون هذا المستند معنىً معقولا، أو مقتضىً ظاهراً من مقتضيات الفطرة السليمة-: وكلٌّ هذه الأمور تقوم مقام الدّليل وإن لم يطلق عليها في المواضعات الاصطلاحية الدقيقة.

---

[294] -: بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التّشريع: (ص/٣٨٠).

[295] -: شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/٥٦٧)، وبلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التّشريع: (ص/٣٨١).

[296] -: مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله: (ص/٤٣٨-٤٣٩)، وإعلام الموقعين: (٢٤/١).

أما قول فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا –رحمه الله- في تلخيص حِجَاجِ الأصوليين لهذه المسألة بأن «الإجماع في ذاته إذا انعقد على حكم لا بدّ أن يكون مستندا إلى دليل فيه؛ وإن لم ينقل الدليل معه؛ إذ لا يعقل أن تجتمع كلمة علماء الأمة الموثوق بهم تشبها بلا دليل شرعي؛ لذلك كان الإجماع إذا أراد المتأخرون معرفته؛ إنما يبحثون عن وجوده وصحة نقله لا عن دليله»[٢٩٧]-: فإنّه لا يسلّم على علاّته؛ لأنه ليس ثمة ما يمنع اجتماعهم وإجماعهم على مسألة ليس فيها دليل شرعي؛ لا شرعا ولا عقلا-: اللهم إلاّ أن يُعادَ إلى معنى «الدليل» بالتوسيع والزيادة؛ ليصبح شاملا لكل المعاني العامّة والخاصة التي لا تنافي الشّريعة ولا تضادّها؛ بل تعضدها وتقررها.

وقد قرّر فضيلة الدكتور الدريني: «أن المجتهدين إذا ما صدروا عن رأي اجتهادي موحد في المسألة المعروضة؛ لا يطالبون بالدليل شرعا؛ ما ذاك إلاّ لأنه يفترض فيهم أنهم يصدرون عن دليل؛ هذا الدليل قوامه أصول التعقل الإنساني وأصول الشّرع الإسلامي الحنيف الذي لا يتنافى معها بما هو دين الفطرة»[٢٩٨].

ولقد قرر القرآن نفسه هذا المعنى حين جعل «سبيل المؤمنين» وهي من مضامين الإجماع[٢٩٩]؛ معنى قسيما للوحي؛ فقد قال سبحانه: {**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**} [٣٠٠]؛ أي إن أصول الحق التي أنزلها الله تنحصر في أمرين: نصّ تشريعيٌّ، و«سبيلِ المؤمنين» التي يمثلها إجماع علماء الأمة وفقهاؤها المتكيفون بمنهج وحيها.

هذا؛ وتبدو أول مظاهر الرّأي الجماعي في عصر الخلافة الرّاشدة في قضية قتال أهل الردة؛ حيث اختلف فقهاء الصّحابة الكرام في قتال من امتنع عن إعطاء الزكاة على فريقين؛ فريق يرى أن الإيمان بالله ورسوله يعصم النّفس والمال فلا يباحان إلاّ بحق، وفريق يرى أن إنكار أي ركن من أركان الإسلام أو فريضة من فرائضه بمثابة نقض لأصل الإيمان، ثم استقر رأيهما جميعا على وجوب القتال بعد أن تناقشوا وتحاوروا وتداولوا وجوه النظر وشعاب الرّأي.

---

[297] -: المدخل الفقهي العام: (٧١/١).

[298] -: المناهج الأصولية: (ص/٤٩٧).

[299] -: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (٢٠٠/١)، وابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: (٣٩٤/٢)، والهندي، نهاية الوصول: (٢٤٣٧/٦)، وصدر الشّريعة، التوضيح على التنقيح: (١٠٦/٢).

[300] -: [سورة النساء: ١١٥].

روى أبو هريرة ﷺ هذا الموقف فقال: «لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر، وكفر من كفر من العرب؛ فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله؛ فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلاّ بحقه وحسابه على الله تعالى»؛ فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها! قال عمر: فوالله ما هو إلاّ أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»[٣٠١].

ثم تتوالى اجتهادات الصّحابة الكرام على هذا النحو؛ من التزام للشورى وتقليب لوجوه النظر الفقهي في ظل الخلفاء الرّاشدين؛ وقد كانت أكثر اجتهاداتهم التي حصل بشأنها إجماع ووفاق في عهد الشيخين أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما-[٣٠٢]؛ ثم ضمرت ظاهرة الإجماع في القضايا الفقهية تدريجيا منذ عهد عثمان ﷺ إلى نهاية عهد الخلافة الرّاشدة؛ وكان من أهم العوامل التي ساعدت على تيسر الإجماع في عهد أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما- الأمران التاليان:-

(الأول)- أن كبار الصّحابة وفقهائهم كانوا يقيمون في مكان واحد هو حاضرة الخلافة؛ مما جعل اجتماعهم أمرا ميسورا؛ وقد كان عمر ﷺ منعهم من مغادرة المدينة إلى الأقطار المفتوحة، ولم يكن يأذن لأحدهم بالهجرة إلاّ بمقدار ما تقتضيه حاجات الفتح وضروراته.

(الثّاني)- قلة رواية الحديث؛ ذلك أن عمر ﷺ كان قد توعدهم على الإكثار من التحديث عن رسول الله ﷺ، وخوفهم من الإقدام على ذلك؛ حتى لا يتجرأ الناس على الكذب ويَتَتَايَعُوا في اختلاق الروايات والأقاويل[٣٠٣].

ولقد كان أهل الشورى في عهد الشيخين هم كبار الصّحابة كعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وزيد بن ثابت وابن مسعود، كما كان منهم بعض المبرزين من فقهاء صغار الصّحابة كعبد الله بن عباس وابن عمر وغيرهما، وكانت المسائل التي يتفقون فيها ملزمة للخليفة والأمة معا، أما إذا اختلفت أنظارهم ولم يتحصل فيها إجماع كان للخليفة أن يأخذ بما يراه أصلح للأمة من تلك الآراء[٣٠٤].

---

[301] -: أخرجه رواه الجماعة إلاّ ابن ماجه

[302] -: شعبان إسماعيل، الاجتهاد الجماعي: (ص/٧٠)، والسريتي، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٧٨).

[303] -: أحمد فراج، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٣٩)، و السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٧٨)، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥٥-٥٦)، والشاذلي، المدخل للفقه الإسلامي: (ص/١٦٤).

[304] -: شعبان إسماعيل، التّشريع الإسلامي: مصادره وأطواره: (ص/٢٥٣).

يقول ابن القيّم –رحمه الله-: «وكانت النّازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ﷺ ليس عنده فيها نصّ عن الله ولا عن رسوله؛ جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ ثم جعلها شورى بينهم»[٣٠٥].

ومن أظهر شواهد الرّأي الجماعي في هذا العهد-: إجماعه على جمع المصحف في عهد أبي بكر ﷺ بعد أن تداولوا الرّأي والنقاش فيما بينهم؛ حتى انتهى بهم النظر إلى الإقدام على ذلك؛ وأصل القصة ما ثبت عن زيد بن ثابتٍ ﷺ أنّه قال: «أرسلَ إليّ أبو بكرٍ مقتلَ أهلِ اليمامةِ -وعنده عمرُ-؛ فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتلَ استحرّ يومَ اليمامةِ بالنّاس، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتلُ بالقرّاءِ في المواطن؛ فيذهبَ كثيرٌ من القرآن إلاّ أنْ تجمعوهُ، وإنّي لأَرَى أنْ تجمعَ القرآن، قال أبو بكر: قلتُ لعمر: كيف أفعلُ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو واللهِ خيرٌ! فلم يَزَلْ عمرُ يُرَاجعني فيهِ حتى شرحَ الله لذلك صدري، ورأيتُ الذي رأى عمر، قال زيدُ بن ثابتٍ-: وعمرُ عندهُ جالسٌ لا يتكلّم؛ فقال أبو بكر: إنّكَ رجلٌ شابٌّ عاقلٌ ولا نتّهمك، كُنْتَ تكتبُ الوحيَ لرسول الله ﷺ؛ فتتبّعِ القرآنَ فاجمعهُ؛ فَوَاللهِ لو كلّفني نقلَ جبلٍ من الجبالِ ما كانَ أثقلَ عليَّ ممّا أمرني بهِ من جمعِ القرآنِ، قلتُ: كيف تفعلانِ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؛ فقال أبو بكر: هو واللهِ خيرٌ! فلم أَزَلْ أُرَاجعهُ حتى شرحَ اللهُ صدري للّذي شرحَ اللهُ لهُ صدرَ أبي بكرٍ وعمر»[٣٠٦].

ومن الشّواهد أيضا توريثهم الجدة السدس؛ وقد سبق ذكر القصة.

على أن الرّأي الجماعي لم يكن يتكلّل دائما بالإجماع؛ فقد حصل في ذلك العهد أن تباينت وجهات نظر فقهاء الصّحابة حول بعض القضايا والحوادث؛ وكان التّفصّي منها غالبا ما يحصل عن طريق أخذ الخليفة برأي طرفٍ من الأطراف المشاركة في عملية الشورى الفقهية؛ ومن أمثلتها ما وقع في عهد عمر ﷺ في مسألة الغسل من الإكسال؛ فقد روى رفاعة بن رافع قال: «بينا أنا عند عمر بن الخطاب إذ دخل عليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين! هذا زيد بن ثابت يفتي الناس في المسجد برأيه في الغسل من الجنابة؛ فقال عمر: عليَّ به! فجاء زيد؛ فلما رآه عمر قال: أي عدو نفسه! قد بلغت أن تفتي الناس برأيك؟ فقال: يا أمير المؤمنين! بالله ما فعلت؛ لكني سمعت من أعمامي حديثا فحدثت به من أبي أيوب ومن أبي بن كعب ومن رفاعة؛ فأقبل عمر على رفاعة

---

[305] -: إعلام الموقعين: (١/66).

[٣٠٦] - أخرجه: البخاري: (رقم: ٤٦٧٩): كتاب التّفسير: باب قوله: ﴿**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف**﴾.

بن رافع فقال: وقد كنتم تفعلون ذلك إذا أصاب أحدكم من المرأة فأكسل لم يغتسل؟ فقال: قد كنا نفعل ذلك على عهد رسول الله ﷺ فلم يأتنا من الله تحريم، ولم يكن من رسول الله ﷺ فيه نهي، قال: رسول الله ﷺ يعلم ذاك؟ قال: لا أدري! فأمر عمر بجمع المهاجرين والأنصار؛ فجمعوا له فشاورهم؛ فأشار الناس: أن لا غسل في ذلك؛ إلاّ ما كان من معاذ وعلي؛ فإنهما قالا: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل؛ فقال عمر: هذا وأنتم أصحاب بدر وقد اختلفتم؛ فمن بعدكم أشد اختلافا، قال: فقال علي: يا أمير المؤمنين! إنه ليس أحد أعلم بهذا من شأن رسول الله ﷺ من أزواجه، فأرسل إلى حفصة فقالت: لا علم لي بهذا؛ فأرسل إلى عائشة فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل؛ فقال عمر: لا أسمع برجل فعل ذلك إلاّ أوجعته ضربا!!»[٣٠٧].

وفي بعض الأحيان يكاد يستقر رأي أهل الشورى على شيء؛ إلاّ أن الخليفة يأخذ بالأحوط حرصا على توثيق المصلحة العامّة؛ كما وقع في قصة أم كلثوم بنت علي زوجة عمر بن الخطاب ﷺ؛ فقد بعثت بهدية إلى ملكة الروم؛ فبعثت إليها ملكة الروم هدية منها عقد فاخر؛ فلما انتهى البريد إلى عمر أمر بإمساكه؛ ودعا: الصلاة جامعة! فاجتمعوا، فصلى بهم ركعتين، وقال: إنه لا خير في أمر أبرم عن غير شورى من أموري؛ قولوا في هدية أهدتها أم كلثوم لامرأة ملك الروم؛ فأهدت لها امرأة ملك الروم؟ فقال قوم: هو لها بالذي لها؛ وليست امرأة الملك بذمة فتصانع به، ولا تحت يدك فتتقيك. وقال آخرون: قد كنا نهدي الثياب لنستثيب، ونبعث بها لتباع ولنصيب ثمنا، فقال عمر: ولكن الرسول رسول المسلمين، والبريد بريدهم، والمسلمون عظموها في صدرها، وأمر بردّها إلى بيت المال، ورد عليها بقدر نفقتها»[٣٠٨].

ولعل من أدق ما يتصل بنظام الشورى الفقهية؛ ما سعى إليه عمر ﷺ من تنظيم مجلس للشورى في أمر الخلافة وهو في النَّزْعِ؛ إذ عيّن أعضاءَه العاملين والشّرفيّين والرئيس، وبيّن لهم كيفيّة التّصويت وطُرق استخلاص القرار النهائي حين جعل معيارَ الترجيح عند التساوي تأييدَ عبد الرّحمن بن عوف؛ مما يدلّ على فقه عميق وتدبير مصلحي عريق[٣٠٩].

ولقد كان لعمر ﷺ نوعان من الشورى: الشورى الخاصة، والشورى العامّة، أما شوراه الخاصة فقد كانت لذوي الرّأي والفقه من كبراء الصّحابة وعليه المهاجرين والأنصار؛ وهؤلاء غالبا ما يستشيرهم في الأمور التي تتعلق بسياسة الدولة، أو الأحكام الفقهية الغامضة. أما شوراه

---

307 -: أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ٢٠١٨٢)، والطّحاوي في: «شرح معاني الآثار»: (٥٨/١-٥٩)، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٣٤/٥-٣٥)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١١٠/١-١١١).

308 -: الطبري، تاريخ الأمم والملوك: (٢٢٦/٤).

309 -: الحجوي، الفكر السامي: (١٧٥/١-١٧٦).

العامّة فكانت لأهل المدينة جميعا، ولا يلجأ إلى هذا النّوع من الشورى إلاّ في الأمــور الخطيــرة التي تمس الدولة الإسلامية، أو يمتد أثرها إلى سائر الرعية، وتحتاج في البت فيها إلى اتفاق عــام يوزع المسؤولية عن آثاره على جميع أفراد الرعية؛ وقد كان الناس يجتمعون لهذا النّوع إما فــي المسجد الجامع؛ فإذا ضاق بهم خرجوا إلى ظاهر المدينة؛ وأداروا بينهم وجوه الرّأي والنظر[٣١٠].

أما في عهد عثمان ﷺ؛ فإن الأمر اختلف كثيرا عما كان عليه في زمن الشــيخين؛ إذ تفــرق كبار الصّحابة ومجتهدوهم بعد أن فتحت الأمصار ودعت الحاجة إلى وجودهم المباشر فــي تلــك الأصقاع؛ إضافة إلى أن عثمان ﷺ قد سمح لكثير من مجتهدي الصّحابة بالانتقال إلى تلك الــبلاد المفتوحة؛ خاصة بعد شيوع الاستقرار فيها واستحكام دعوة الإسلام بها؛ ورغم أن هذا التفرق كان سببا في تضاؤل ظاهرة الإجماع في هذا العهد؛ إلاّ أنه يحمد له أن هؤلاء الصّحابة الأجــلاء قــد تولوا مهامَّ اجتهادية ووظائف قضائية وإدارية هامة في تلك البلاد؛ ولم يكن رحيلهم إليها لمجــرد الاستقرار المعيشي واستشراف زهرة الحياة الدنيا، ولا رغبة عن سكنى المدينة النبوية وهــم أدرى الناس بفضل سكناها.

ورغم قلة «الإجماعات» في هذه المرحلة؛ إلاّ أنها كانت موجودة، وقد كان من تدابير الخلافة في عهد عثمان لتأمين رأي جماعي أنه كان يرسل إليهم في أماكنهم ليحضروا في موسم الحج؛ ثم يكون لقاؤهم ساعتئذ فرصة للتشاور وتبادل الآراء، وموضعا لطرح كل فقيه مــن فقهــائهم رأيــه وأدلته وتعليلاته[٣١١]؛ غير أن الفتنة التي ذرّت قُرونها في أواسط عهد عثمان ﷺ، ثم استفحلت فــي أواخره-: قد أهاضت سلطة الرّأي الجماعي، وأتاحت لأهل الفتنة أن يختموا عدوانهم على سلطان الشورى الفقهية وعلى وحدة الأمة بإراقة دم عثمان ﷺ دون أن تحجزهم شيخوخته وعلوّ سنّه، ولا سابقته في الإسلام وصهره من رسول الله ﷺ في ابنتيه –رقية وأم كلثوم-، واجتهد كبار الصّــحابة في ضبط الأمر وإعادة الحقّ إلى نصابه؛ حتى لا تتفرّق كلمة الأمّة وينفرط عقدها؛ غير أن أرباب الفتنة كانوا يشغبون على أعلام الصّحابة ذلك السعي بدعاوى فاسدة؛ حتــى قــال شــاعرهم فــي ذلك[٣١٢]:

وَلاَ لِمَــنْ سَــالَكَ الشُّــورَى مُشَــاوَرَةٌ		إلاّ بِطَعْنٍ وَضَرْبٍ صَائِبٍ خَــذِمِ
أَنَّى تَكُونُ لَهُــمْ شُــورَى وَقَــدْ قَتَلُــوا		عُثْمَانَ ضَحَّوْا بِهِ في أَشْهُرٍ حُرُمِ

310 -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢/٢٥).

311 -: السريتي، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٧٩).

312 -: البيتان لعبد الله بن همام السلولي في: «طبقات فحول الشعراء» لابن سلاّم الجمحي: (٢/٦٣٠-٦٣١).

ثم تضاءلت حركة الرّأي الجماعي أكثر في عهد عليّ ﷺ؛ وقد كانت سنوات خلافتــه مليئــة بالقلاقل والفتن التي شغلت من بقي من الصّحابة عن الاجتماع؛ وجعلت مــن الشــورى الفقهيــة والعامّة حُلما لا سبيل إلى تحقيقه، وأظهرُ الأدلّة على ذلك انقسام الأمة في هذا العهد إلــى ثــلاث فرق: جمهور الأمة، والمتشيعين لعلي ﷺ، والخوارج.

الباب الثّاني

أسس الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة واتّجاهاته ومجالاته وآثاره

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الأسس المرجعية للاجتهاد بالرّأي واتّجاهاته في هذا العصر

الفصل الثّاني: مجالات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

الفصل الثّالث: الآثار التّشريعية للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر والمقررات المستخلصة منه

الفصل الأول

الأسس المرجعية للاجتهاد بالرّأي واتّجاهاته في هذا العصر

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: **الأسس المرجعية للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر**.

المبحث الثّاني: **اتّجاهات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر**.

المبحث الأوّل: الأسس المرجعية للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر:

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل: النّصوص المفسرة:

المطلب الثّاني: شمول مقاصد التّشريع الجوهرية:

للاجتهاد بالرأي في عهد الخلافة الراشدة مسالكه واتجاهاته، ورغم وجود شيء من وجوه التباين في الاجتهاد؛ إلاّ أنّه كان ثمة أصول عامة ومقررات جامعة اتفقت كلمتهم فيها؛ وكانت كثير من تلك المقررات ترجع إلى قواطع شرعية تمثل الثوابت المرجعية التي كانت حاكميتها تهيمن على سائر اجتهاداتهم وآرائهم.

وفيما يلي بيانٌ لأهم هذه الأسس المرجعية التي تمثل الركائز العامة التي تنطلق منها اجتهاداتهم: -

المطلب الأوّل: النّصّوص المفسَّرة:

تأسيسا على التفاوت الحتمي بين دلالات النّصّوص التّشريعيّة؛ وعلى ما بينها من اختلاف في طرائق التناول والشمول؛ فإن مجال الرّأي يتحدد بناء على ضبط مراتب التفاوت، وعلى تحديد قدرة النّصّ على الإفادة والبيان؛ ذلك أن الرّأي لا يصحّ استعماله إلاّ عند وجود «الاحتمال» سواء في مرتبة النّصّ التّشريعي من الوضوح والخفاء، أو من حيث شموله لأفراده؛ أما حين لا يكون للاحتمال موضع في كلتا السبيلين؛ فإن الرّأي يكون لونا من ألوان الهوى؛ وضربا من ضروب النقض والإبطال لأحكام التّشريع.

بيان ذلك أن صرف اللّفظ عن ظاهرة المتبادر منه نوع من التأويل، والتأويل لا يستمد مشروعيته إلاّ حينما تحتوشُ النّصَّ احتمالاتُ التّخصيصِ أو التقييدِ أو زيادةِ البيان؛ وهذا لا يصدق إلاّ على النّصّوص التي لا تزال تقبل ما يزيدها وضوحا وتحديدا وتعيينا، أما الصيغ التي اكتسبت خصّيصةَ القطع إمّا من نفس صيغتها وإمّا من اعتضادها بغيرها؛ فلا يتطرّق التأويل إليها؛ لأن القطع ينافي الاحتمال والتردّد وهما عماد التأويل.

إذن: لا مجال للرّأي في النّصّوص التي فسّرها الشارع تفسيرا شاملا وواضحا وقاطعا؛ لأن الرّأي حينئذ لا يتحرّك إلاّ خارج نطاق إرادة المشرّع؛ وذلك عَوْدٌ على أصل التّشريع بالنقض والهدم. أما ما لم يفسّره المشرّع تفسيرا شاملا؛ بحيث أبقى فيه قدرا من الإبهام أو الغموض-: فإن للاجتهاد بالرّأي مجالاً في ذلك القدر الذي لم يتناوله التفسير فقط؛ دون أن يتجاوزه إلى ما تناهى في الوضوح والبيان[٣١٣].

وإذا كان هذا هو القول في النّصّوص المفسّرة؛ فإن الشّأن في النّصّوص المحكمة أن تشاركها في هذه الخصائص والآثار؛ وتزيد عليها بقوة اعتبارية في ميزان التّشريع؛ يستمدها المحكم من

---

[313] -: أديب الصالح، تفسير النصوص: (١٧٧/١)، والدريني، المناهج الأصولية: (ص/٧٤).

انتفاء احتمال النسخ عن دائرته حتى في عهد الرسالة؛ وإن كان كلٌّ منهما عِمـادَ القواطـع فـي النّصّوص التّشريعيّة.

على أن المفسَّر نفسَه قد أصبح بعد وفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي من قبيل المحكم؛ وذلـك لأنّ الفرق الذي كان قائما بينهما –وهو انتفاء النسخ في المحكم- قد أصبح شاملاً لـدائرة النّصّـوص المفسَّرة؛ لكون النسخ سلطةً تشريعية؛ وقد انقطعت بوفاته ﷺ[٣١٤].

على أن تتبع النّصّوص المحكمة والمفسَّرة في الكتاب والسّنّة يوصل إلى حقيقة عامـة؛ وهـي أن غالبها يكوّن دائرة «الاستقرار التّشريعي» الذي يتمثل في الثوابت المطردة والأحكام القارة؛ من عبادات وآداب وأصول العلاقات الاجتماعية؛ مما يمكن أن يرجع إلى أحد الدوائر التالية:-

(الأولى)- النّصّوص التي تتعلق بالعقائد الثابتة التي تكون الهيكل الأساسـي للأمـة، وتضـع الموازين الفارقة بين الإيمان والكفر، وتوضح الأصول التـي يسـتمد منهـا النـاس تصـوراتهم واعتقاداتهم؛ كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والجزاء.

(الثّانية)- النّصّوص التي تتعلق بأصول الأخـلاق والآداب وأمهـات الأزمنـة، ولا تخضـع للصيرورة والتبدل؛ لأن هذه الدائرة تنبع من الفطرة الإنسانية السوية بمقدار ما تنبـع أيضـا مـن نصوص الوحي الإلهي؛ وتلحق بها النّصّوص التي تحرم الأخلاق الفاسدة كتحريم الظلم والكـذب وقتل النّفس وعقوق الوالدين وخيانة العهود.

(الثّالثة)- النّصّوص التي تتعلق بأصول العبادات والمقدرات وأصول النظام الاجتماعي العـام للأمة؛ كعدد الصلوات وركعاتها ومواقيت الأركان الخمسة، ونظام الأسرة وقواعد التـوارث بـين الأقارب، وكذا العقوبات المقدرة للجرائم والجنايات التي تخل بنظام المجتمع.

(الرّابعة)- النّصّوص التي جاءت لتقرير أسس المصالح الثابتة المطردة الضرورية لحفظ نظام الأمة، وما يخدمها من قواعد وأصول قطعية، وتلتحق بها النّصّوص التي تقـرر رفـع الضـرر والحرج والتكليف بما لا يطاق[٣١٥].

---

[314] -: البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار: (٤٩/١)، وصدر الشريعة، التوضيح على التنقيح: (١١٤/١).

[315] -: الدريني، المناهج الأصولية: (ص/٧٦-٧٧).

وبناء على هذه المقررات؛ فإن الصّحابة ﷺ كانوا يتخذون منها معيارا لتسديد الـرّأي بعـد أن اتخذوها أساسا لتفصيل الأحكام وتقريرها؛ كما استبعدوها عن نطاق ما يتناوله الاجتهـاد بـالرّأي؛ لأنها تمثل قاعدتَه ومرجعَه الذي منه يستمدّ البيان؛ وما كان كذلك فإن الرّأي لا يدخلـه؛ لأنّ مـن طبيعة الرّأي أن يقع الخلاف فيه، وتتناوشه وِجهات النظر؛ وذلك إخلال كبير بالمضـامين التـي تحملها هذه النّوعية من النّصوص؛ لما تقرّر من كونها أوعيةً للقيم الأساسـية والـنظم المطـردة والمبادئ العامّة التي تحكم نظام الأمة وتحمي سياجه وحماه.

وغالب ما يُؤْثَرُ عن الصّحابة الكرام من تواصٍ بالتزام النّصّوص الشّرعيّة والتشديد في أمـر مخالفتها محمولٌ على هذه النّوعية بالخصوص وعلى النّصّوص المحتملة بالعموم. ذلك أن الـنّصّ الظني إذا كان لمخالفه أو المخطئ في تفسيره عذرٌ مبسوط؛ فإن النّصّ القاطع لا مندوحة للمجتهـد إلاّ في الاحتكام إليه والرجوع إلى ما يقرّره؛ لأنّ هيمنتها على الأحكام الشّرعيّة أصـبحت أمـرا مرتبطا بالجانب العقدي؛ من حيث إنّ التسليم بحاكميتها أمرٌ قرّرته نصوص محكمة صرّحت بـأن الحيدةَ عنها مروقٌ من الدين وانفلاتٌ من نطاقه.

وقد صاحب تشديدَ الصّحابة في أمر النّصّوص القاطعة وما في منزلتهـا مرونـةٌ فـي أمـر الاجتهاديات والأحكام الظنية؛ ويمكن الوقوف على هذه النّزعة لديهم من خلال كتـاب عمـر ﷺ لشريح بن الحارث الكندي حين ولاّه قضاء الكوفة؛ وفيه: «إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به؛ ولا يلفتك عنه الرجال؛ فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحـد قبلك -: فاختر أيَّ الأمرين شئت؛ إن شئت أن تجتهد برأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتـأخر؛ ولا أرى التأخير إلاّ خيراً لك»[316].

ومن أصدق الشّواهد على هذه الحقيقة أن عمر بن الخطاب ﷺ حـين أراد إجـراء قـول الله تعالى: { **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّـهَ رَبَّكُـمْ لَـا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُـدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا** }[317]، وقوله: { **أَسْكِنُوهُنَّ مِـنْ حَيْـثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَـرْتُمْ فَسَتُرْضِـعُ لَـهُ**

---

316 -: سبق تخريجه: (ص/٢٠).

317 -: [سورة الطلاق: ١].

أُخْرَى } [318] على حالة وقعت في عهده؛ جاءته فاطمة بنت قيس وأخبرته بأن النبي ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى؛ فأكبر عمر قولها؛ لأنه اعتبر النّصّوص الواردة في المسألة نصوصا مفسرة؛ وقد جاءته هي بما يقتضي نقيضها؛ فلم يعبأ بروايتها وقال: «لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا تدري، لعلها حفظت أم نسيت»[319].

فقد تمسّك عمر ههنا بما ثبت عنده من نصوص مفسَّرة في المسألة وهي بالنسبة له قطعية لا يحوم بها شك؛ ولم يكترث بقولها لأنّه استبعد أن يكون ذلك روايةً منضبطةً عن رسول الله ﷺ وإن كان أصل القصّة لا غبار عليه.

ومما يبين قيمة النّصّوص القطعية عند الصّحابة ﷺ قول أبي بكر الصديق ﷺ لما جاءته فاطمة بنت رسول الله ﷺ تطالب بميراثها من أبيها: «لست تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلاّ عملتُ به؛ فإنّي أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ»[320].

وقد كان الشأن المستقر بين الصّحابة إزاء النّصّوص المفسرة أن يرجع إليها من خفيت عليه منهم؛ لأنهم كانوا يرون تَنَكُّبَهَا بعد معرفتها عين الضّلالة والخوض في الباطل؛ فقد عُرضت على أبي موسى الأشعري ﷺ مسألة من مسائل الفرائض؛ حاصلها أن ميّتاً ترك بنتاً، وأختاً، وبنت ابن؛ فأعطى البنت النصف، والأخت النصف، ولم يعط بنت الابن شيئاً، وقال للسائل: «اذهب إلى ابن مسعود فسيتابعني»؛ فسئل ابن مسعود –وأخبر بقول ابن مسعود- فقال: «لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين؛ أقضي فيها بما قضى رسول الله ﷺ: للبنت النصف، ولابنة الابن السدس تكملة الثلثين، وما بقي فللأخت»؛ فلما سمع أبو موسى بما حدث قال: «لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم»؛ ورجع عن فتواه[321].

والملفت للنظر أن فقهاء الصّحابة كثيرا ما يجعلون من النّصّوص القطعية معياراً للحكم على ضعف الرواية إذا جاءت من طرق غير مأمونة الغلط، أو يكتنفها بعض الغموض وخطأ التقدير؛ على نحو ما مرّ في قصة عمر بن الخطاب مع فاطمة بنت قيس.

---

318 -: [سورة الطلاق: ٦].

319 -: أخرجه مسلم: (رقم: ٢٧١٩): كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها.

320 -: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨٦٢): كتاب فرض الخمس، بابٌ، ومسلم: (رقم: ٣٣٠٥): كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ لا نورث.

321 -: سبق تخريجه: (ص/١١٨).

ومما يبين أن هذا الموقف كان ظاهرة عامة بين مجتهدي الصّحابة ﷺ أنه تكـرر مـنهم فـي وقائع عدة؛ فقد ورد عن علي ﷺ أنه رد خبر معقل بن سنان الأشجعي حين قال لابن مسعود –وقد قضى في المفوضة التي مات عنها زوجها- بأن لها صداق مثلها من النساء لا وكس ولا شطط-: «قضيت فيها والذي يحلف به بقضاء رسول الله في بروع بنت واشق»؛ وقـال: «لا يقبـل قـول أعرابي من أشجع على كتاب الله»[٣٢٢].

وهذه الشّواهد وغيرها كثير لا تدل البتة على عدم اكتراثهم بقيمة الرواية وحرمة النّصّ؛ لأنهم لم يصدروا فيها جميعا إلاّ عن أصل واحد؛ هو أن ما خالف النّصّوص القطعية يمثّل خلخلةً لسيادة التّشريع وهيمنته على سائر الأحكام والقضايا.

أما حين لا يكون ثمة نصّ قاطع؛ فإنهم كانوا يتلقّون تلك الروايات باحتفاء بـالغ؛ ويحكّمونهـا فيما يعرض لهم من أحداث ونوازل؛ بل لقد كانوا يبحثون عنها حتى لا يتشعّب بهم اختلاف الرّأي ويركبوا متن الخطأ؛ وهذا عمر بن الخطاب ﷺ -وهو أشد الصّحابة في قبول الروايـات- خفيـت عليه دية الجنين؛ فراح يسأل الناس: «أذكّر الله امرءاً سمع من النبي ﷺ في الجنين شـيئا!»؛ فقـام حمل بن مالك بن النابغة فقال: «كنت بين جاريتين لي –يعني ضرتين- فضربت إحداهما بمسطح؛ فألقت جنينا ميتا؛ فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة»؛ فقال عمر: «لو لم أسـمع فيـه لقضـينا فيـه بغيره»، أو قال: «إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا»[٣٢٣].

ومن الضروري التأكيد على أن جملة تلك النّصّوص القطعية قد كوّنت فيما بعد طائفـة مـن القواعد المحكمة التي أصبح مجتهدو الصّحابة يرجعون إليها في أحكام النوازل، خاصة تلك التـي تتصل بسياسة التّشريع والمصالح العامّة، وغدا اللجوء إليها بمثابة الاتّجـاه المباشـر إلـى إرادة المشرّع المستخلصة من تصريحاته التي تكررت تكرّراً لا يحصى، واسـتقرئ مـن مجموعهـا أصولٌ قارّةٌ يعرف بها ما يحبّ وما يكره.

إذ دل الاستقراء على أن الإحاطة بالنّصّوص على وجه دقيق تكسب صاحبها معرفة لا تكـاد تخطئ بما هو موافق لتلك النّصّوص وما هو مخالف لها؛ دون الرجوع إلى ألفاظها وصـياغاتها؛ وفي هذا يقول العز بن عبد السلام –رحمه الله-: «ومن تتبّع مقاصد الشّرع في جلـب المصـالح ودرء المفاسد-: حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالهـا؛

---

322 -: سبق تخريجه: (ص/٢١).

323 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١١٤/٨)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٥٨/١٠)، والدّارقطنيّ في: «السّنن»: (١١٧/٣)، والحاكم في: «المستدرك»: (٥٧٥/٣)، والشافعي في: «المسند»: (ص/٢٤١).

وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها؛ وإن لم يكن فيها إجماع ولا نصّ ولا قياس خاصّ-: فإنّ فهم نفس الشّرع يوجب ذلك»[٣٢٤].

ولما كان أبرّ من يصدق عليهم هذا التوصيف هم الصّحابة الكرام ﷺ؛ فإن هذه المعرفة الضرورية التي اكتسبوها من القواطع المكررة في الكتاب والسّنّة وتطبيقاتها في فترة التنزيل؛ قد أتاحت لهم الرجوع في النوازل إلى مضامينها مباشرة، ومن خلال اجتهاداتهم وفتاويهم وأقضيتهم؛ اتضحت مشروعية بعض القواعد حتى صارت أصولا ثابتة على نحو ما تؤكده قواعد نفي الضرر واعتبار الأعراف والعادات القائمة زمنَ التّشريع، وكذلك اجتهاداتهم وفق ما تقتضيه المصالح المرسلة وقواعد الاجتهاد الاستثنائي-: فكل تلك قواعد استخلص الصّحابة مضامينها من معقول النّصّوص القطعية بالدرجة الأولى؛ ومن تأكيداتها وتقريراتها الواردة في النّصّوص الظنية.

على أن سبب مجيء دلالات هذه النّصّوص قاطعة متناهية الصراحة هو أنها ترتبط بخلود الشّريعة وكمالها؛ وهما خاصيتان قوامهما الاطراد في الزمان والاطراد في الشمول والبيان؛ ذلك أن دوام هيمنة التّشريع على الواقع مرتبط بمدى صلاحيته لكل زمان ومكان وقابليته للتطبيق في سائر الظروف، كما أن شمول الأحكام لكل حاجات الناس طَارِفهَا وتَلِيدهَا موقوفٌ على مدى قدرة النّصّ البيانية على الوفاء بتوفير الأحكام اللازمة في ميقاتها-: وذانك الأمران تكفّلت بهما قواطع النّصّوص على وجه الكمال؛ خاصة تلك النّصّوص التي جاءت سياقاتها كلية وعامة، أو تلك التي عنيت ببيان العلل والمناطات، وفوّضت تعيين الأحكام –بناءً عليها- إلى المجتهدين والعلماء.

ومن أوضح الشّواهد وأدقها في الإبانة عن هذا المعنى أن عمر بن الخطاب ﷺ حين كلّم أبا بكر ﷺ في إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم؛ كان اجتهاده ساعتئذ مستنداً إلى صياغة النّصّ القرآني ذاته؛ وهو نصّ مفسَّر؛ غير أن صياغته القاطعة جاءت مشعرة بالعلة أكثر من إشعارها بالمحل؛ فقد عيّنت المستحقَّ للزكاة بأنّه من «المؤلفة قلوبهم»؛ وتأليف القلب معنى قائم بحالة مؤقتة قد تطول وقد تقصر؛ ولكنها ليست دائمة بحال من الأحوال-: لذا كان حكم استحقاق الزكاة مرهونا بالوصف الذي اشتقّت منه تسمية هذا النّوع من المستحقين.

هذا؛ وإن مما ينبني على خاصية القطع في هذه النّصوص؛ أن تكون هي الأساس المرجعي الذي تقوم عليه اجتهادات المجتهدين، وأن يكون الحكم على التصرفات والاجتهادات بالصحة والبطلان مرهونا بمدى شهادة هذه القواطع لها بالموافقة والمخالفة؛ ومن ههنا قرر العلماء أن الاجتهاد يُنقض إذا خالف نصّ الكتاب أو نصّ السّنّة؛ لأن النّصوصية تعني اليقين والقطع كما

---

[324] -: قواعد الأحكام: (٣١٤/٢).

تعني رفض تجديد الاجتهاد في مفاداتها وأحكامها؛ لأنها بيّنة بنفسها ولا حاجة بهــا إلــى اجتهــاد مستأنف.

والاجتهاد الوحيد الذي يمكن أن يتوجه إلى هذا النّوع هو اجتهاد التّطبيق فحسب؛ لأنه حينئــذ من باب تحقيق المناط، وتحقيق المناط ضرب من التنزيل على الواقع الفعلي؛ ولا صلة له بتعيــين دلالة النّصّ أو تغييرها-: ومن ههنا كان سائغا –بل واجبا- أن يجتهد فيه المجتهدون ســواء فــي دائرة النّصّوص القطعية أو الظنية.

ولئن كانت القواطع التي جاءت صياغاتها كلية بهذه المثابة والقيمة والأثر؛ فإن القواطع التــي جاءت ترسم أحكاما فرعية لقضايا جزئية هي أيضا ذات قيمة لا تختلف عن قيمة الكلّيَّات العامّــة؛ لأنها لم تأت على هذا النحو المتناهي في الصراحة والوضوح إلاّ لأن الشــارع قــد علــم أنهــا ضمانات لمصالح ثابتة لا يُخْني عليها الزمنُ، ولا تَخِيسُ بكفالتها تلك الــدلالات-: فكانــت بهــذا موفورة الاعتبار شرعا، وراسخة القوة في البيان وضعا؛ لأنها كوّنت سلسلة الأحكام التي أصبحت فيما بعد موسومة بــ«المعلوم من الدين بالضرورة».

المطلب الثّاني: شمول مقاصد التّشريع الجوهرية:

من الأسس المرجعية التي كان يحتكم إليها فقهاء الصّحابة ومجتهدوهم علاوةً عن النّصّوص القطعية-: المقاصد المطلقة التي هي أصول كلية تدخل في بنية سائر المقاصد الشّرعيّة الأخرى على اختلاف رتبها وأنواعها، وتشكل الروح الجوهرية التي تكوّن مضامينها وحقائقها؛ ونظرا لشمول هذه المقاصد سائرَ أصول التّشريع وقواعده وجزئيات أحكامه-: فإن أليق التسميات بهذا النّوع هو «المقاصد الجوهرية».

ولقد كوّنت هذه المقاصد في عصر الخلافة الرّاشدة ركائز مرجعيةً ذات بال؛ فقد كان الاستناد إليها في تسويغ الإقدام على الفعل أو الترك، وفي طرائق التكييف والتنفيذ لمقتضيات النّصّوص العامّة والخاصة بمثابة الأدلّة الصريحة التي لا تقبل النقض أو التأويل؛ نظرا لكونها قد تقررت في عشرات الأدلّة النّصّيّة القطعية، وأكدت حاكميّتَها محكماتُ الأدلّة القولية والفعلية التي أحاط بها الصّحابة في الفترة النبوية من تاريخ التّشريع.

وتتمثل هذه المقاصد الجوهرية في أصلين اثنين: هما أصل العدل، وأصل المصلحة:-

الفرع الأوّل: أصل العدل:

ينبثق مفهوم العدل من معنى إعطاء الحق لأهله بما يحقق لهم المصالح المشروعة على وجه يرفع الظلم عنهم في ضوء التوازن المعنوي والمادي[٣٢٥].

ويعتبر هذا المفهوم عنصرا تكوينيا في بنية سائر المقررات الشّرعيّة العقدية والفرعية، وروحا منبثة في منظومة الأحكام الشّرعيّة كلها؛ لتأسّسه على الشّمول والإطلاق، وقيامه على النظرة الكُلّيّة والموضوعية للحقوق العامّة والخاصة؛ وقد جاءت تأكيدات القرآن الكريم تقرر هذا الشمول والإطلاق فيما لا يحصى من الآيات؛ ففي سورة النساء يقول ربنا: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقَيرًا فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ**

325 -: يراجع حول مفهوم العدل:

الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: (ص/٤١)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/١٧٧-١٧٩).

خَبِيرًا } [٣٢٦]، ويقول أيضا: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ }** [٣٢٧].

وقد كان العدل معياراً مرجعيا لفقهاء الصّحابة يكشفون به عن مدى وجاهة الاجتهاد بالرّأي في ذلك العهد؛ كما كانوا يحتكمون إليه حين يجدون أن العمومات الظاهرة تناقض المعاني المؤسِّسة لها والعلل التي كوّنتها؛ مما جعلهم يتخذون من العدل وسيلة لضمان الاتساق بين أشكال الأحكام وعللها القريبة والعليا؛ حتى لا يقعوا في مناقضة قصد الشارع بسبب طردهم إجراء الأحكام على صورة واحدة دون ملاحظة التغير الطارئ على بنية عللها التكوينية وغاياتها الباعثة على وضعها ابتداء.

لقد ورّث عثمان بن عفان ﷺ المبتوتة في مرض الموت من مطلّقها[٣٢٨]؛ لأنه رأى أنه ليس من العدل أن تقيم المرأة عند الرجل تملأ بيته حياةً ورُواءً؛ حتى إذا رأى نفسه قد أشرف على الموت بتَّ طلاقها ليحرمها من ميراثه؛ كي تخلص تركته لعصبته وذوي قرباه، وكي لا ينتقل جزء من ثروته إلى رجل آخر فيما لو تزوجت بعده؛ وهو غرض غير مشروع ولا مقبول في ميزان العدل والإنصاف؛ فإن المرأة ربما بقيت بعد زوجها أيِّماً إلى أن تلحق به؛ وقد تكون فقيرة لا عائل لها ولا قيّمَ عليها-؛ ومن الظلم أن تلقى هذا المصير المحزن.

وحين ذهب عمر بن الخطاب ﷺ إلى المفاضلة في العطاء؛ كان قد انطلق من قول الله تعالى: **{لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ }** [٣٢٩]؛ وليس من العدل ولا من التسوية أن يكون الجميع سواء فيما أفاء الله عليهم بفضل المجاهدين السابقين[٣٣٠]؛ لذا قال عمر ﷺ حين خوطب في أمر المفاضلة: «ما يريد ابن الخطاب –أنشدك الله- إلاّ العدل والتسوية!» [٣٣١].

---

[326] -: [سورة النساء: ١٣٥].

[327] -: [سورة المائدة: ٨].

[328] -: سيأتي ذكر القصة وتخريجها.

[329] -: [سورة الحديد: ١٠].

[330] -: محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٨٤).

[331] -: أبو عبيد، كتاب الأموال: (ص/٢٦٣).

ومن أظهر الصور الرائعة على احتكامهم إلى العدل حتى مع أنفسهم وذويهم حين يتعلّق الأمر بتطبيق الأحكام الشّرعيّة وتنفيذها –ما حصل في عهد عمر ﷺ في مسألة إقامة حد الشرب على ابنه عبد الرحمن؛ ذلك أنه قد شرب الخمرة في مصر فأقام عليه عمرو بن العاص الحد في صحن داره ولم يشهد ذلك أحد من المسلمين؛ فبعث عمر إلى ابن العاص يؤنبه على ذلك ويقول: «ولكن قلت: هو ولد أمير المؤمنين؛ وقد عرفت أن لا هوادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه؛ فإذا جاءك كتابي هذا فابعث به»، ولمّا وصل ابنه المدينة –وكان مريضا- تعلل لأبيه بأنّه سيموت إذا أعاد ضربه؛ فقال له عمر دون أن تغلبه الهوادة في مدارأة شعور الأبوة: «إذا لقيت ربك فأعلمه أن أباك يقيم الحدود!» [٣٣٢].

لقد كان بوسع عمر ﷺ أن يكتفي بصرب عمرو بن العاص لابنه في الشرب، ثم يحمّل مسؤولية عدم إعلان تلك العقوبة وتبعتها على ابن العاص نفسه؛ لأن الخطأ خطؤه:- غير أن الرغبة في طرد مقتضيات العدل قد دفعته إلى معاودة ضربه؛ وهي معاودة لا تستند إلاّ إلى الاجتهاد بالرّأي، في ضوء أصول العدل المطلق والشامل.

والآثار الواردة عنهم في تأكيد دور العدل كثيرةٌ كثرةً لا تكاد تحصر؛ وتتفق جميعها في تقرير أن الاجتهاد بسائر أنواعه يفتقر إلى مباني العدل وأصوله، وأنه مهما بلغ المجتهد من إحاطة بأدوات الاجتهاد فليس يسعه أن يتجاوز استخدام أصول العدل ومقتضياته اكتفاءً بغيره عنه ؛ لأن هذا التجاوز إن ساغ في جانب من جوانب الاستدلال فلا يسوغ أن يقع في الأسس المرجعية التي تمثلها النّصّوص القطعية والمقاصد الجوهرية.

نقل الخطيب البغدادي عن الإمام الشافعي –رحمه الله- أنه قال: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلاّ رجلا عارفا بكتاب الله؛ بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيرا باللّغة؛ بصيرا بالشعر وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مشرفا على اختلاف أهل الأمصار؛ وتكون له قريحة بعد هذا؛ فإذا كان هذا هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي» [٣٣٣].

الفرع الثّاني: أصل المصلحة:

---

[332] -: ذكره الطبري في تاريخ الأمم والملوك: (٤٣٣/٣)، وابن الجوزي في سيرة عمر: (ص/١٦٦-١٦٧).

[333] -: الفقيه والمتفقه: (٣٣١/٢-٣٣٢).

يرجع مضمون المصلحة إلى غاية التسخير الإلهي لكل ما في الأرض من منافع؛ كي يستخدمها الناس في سبيل حفظ حياتهم وما يتصل بها من متطلبات ليستقيم لهم الأمر في الحياة الدنيا وفي الأخرة؛ وهو المقصد الذي أنزلت الشرائع وتوالت الرسالات والنبوات لتقريره وحفظه ورعايته؛ حتى لا تفسده الأهواء أو تطحنه نوازع الشرّ وأمراض النفوس[٣٣٤].

من ههنا أكد علماء الشّريعة ونظّارها أنها ما جاءت إلاّ لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، وقرروا أن مقاصد الشّريعة كلها راجعة إلى رعاية المصالح ودرء المفاسد[٣٣٥].

وتأسيسا على هذا الاعتبار؛ فإن الصّحابة الكرام ﷺ قد ضربوا أروع الأمثلة على رعاية المصالح وحمايتها والرجوع إليها، ونهجوا مسالك دقيقة في سبيل تحصيلها وتنميتها، وسنّوا منهجا دقيقا في الموازنة بينها إذا تعددت وتزاحمت؛ أو انتقلت محالّها بسبب انتقال معانيها وعللها وموجباتها؛ وكان ذلك منهم وفاء عظيما لما فهموه من غايات التّشريع، وتطبيقا دقيقا لما تلقّوه عن النبي ﷺ.

ورغم أن المعضلات الفقهية والمشكلات الاجتماعية قد كانت في عهدهم من الكثرة بحيث يعجز الحصر أن يحيط بها من جرّاء الفتوحات وتسارع الأحداث وتغير الأحوال على جميع الأصعدة؛ إلاّ أنهم قد استطاعوا السيطرة على تلك الأوضاع وإخضاعها لسلطان الشّريعة والتكيف مع مضامينها.

ورغم أن تطبيقات المصلحة في عهدهم كانت شاملة لسائر أنواع المسائل والقضايا؛ إلاّ أن أظهر مجالاتها في تلك الفترة هو ميدان السياسة وإدارة شؤون الدولة ومرافقها العامّة، ثم يليها مجال المعاملات الجارية بين الناس على نحو ما جرى في عهدهم من تضمين الصناع حفاظا على مصالح الناس خشية أن تهدرها الخيانة وضعف الوازع اتكاءً على أن أيدي الصناع محمولة على الأمانة؛ حتى قال علي بن أبي طالب ﷺ حين ضمّن الأُجَراء ما يتلف بأيديهم من حوائج الناس: «لا يصلح الناس إلاّ ذاك»[٣٣٦]، وكان هذا التضمين استهداء بمقاصد الشّريعة العامّة التي تهدف إلى

---

334 -: يراجع مفهوم المصلحة في:
الغزالي، المستصفى: (٢٨٦/١)، وابن قدامة، روضة الناظر: (ص/١٦٩)، والزركشي، البحر المحيط: (٧٦/٦)، والشوكاني، إرشاد الفحول: (ص/٢٤٢).

335 -: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: (٦/١-٧)، والشاطبي، الموافقات: (٥/٢-٨)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١١/٣-١٢).

336 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٢٢/٦)؛ ونقل عن الشافعي تضعيفه، ورواه ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣٦٠/٤).

صيانة أموال الناس وحفظ مصالحهم من الضياع والإهدار[٣٣٧]، واتكاء على كون المصلحة الحقيقية أصلا محكما لا يسوغ تفويته مهما كانت الدوافع والمسوغات؛ لأن مساوقتها تعتبر التزاما بمقتضيات العلل الشّرعيّة التي هي مبنى المصالح المشروعة كافة.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمّد مصطفى شلبي في معرض حديثه عن زيادتهم في عقوبة شارب الخمر: «والذي نقصده هو إثبات أنهم فعلوا شيئا لم يكن في زمن رسول الله ﷺ تبعا لاقتضاء المصلحة، ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلاّ إذا علموا أن هذا مقصد الشّريعة؛ ففعلهم هذا عين الموافقة؛ ولكنا سمّيناه مخالفة في موطن محاجة الخصم الذي لو سلّم معنا هذا المبدأ (مبد التعليل وأن بعض الأحكام يتبع المصلحة) لما أطلقنا لفظة المخالفة على شيء من فعلهم»[٣٣٨].

ومن أمثلة الاجتهادات التي أقدم عليها الصّحابة الكرام لاقتضاء المصلحة المحققة -: ما فعله عمر بن الخطاب ﷺ حين حمى أرضا لأنعام بيت المال؛ وأصل القصة ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلام بقوله: «أتى أعرابي عمرا؛ فقال: يا أمير المؤمنين! بلادنا قاتلنا عليها في الجاهلية، وأسلمنا عليها في الإسلام؛ عَلامَ تحميها؟! قال: فأطرق عمر؛ وجعل ينفخ ويفتل شاربيه -وكان إذا كربه أمر فتل شاربيه ونفخ-؛ فلما رأى الأعرابي ما به جعل يردد ذلك عليه؛ فقال عمر -معللاً تصرّفَه بالمصلحة-: المال مال الله، والعباد عباد الله، والله لولا ما أحمل عليه في سبيل الله؛ ما حميت من الأرض شبرا في شبر!» [٣٣٩].

وواضح من التعليل الذي ورد في آخر القصة أن عمر ﷺ لم يجد أساسا يرجع إليه في تسويغ تصرفه إلاّ الاستناد إلى المصلحة العامّة؛ ولولا أنها في اعتباره قطعية الحجية لما استند إليها في التفّصّي من تبعة رأيه؛ وقد تكرر هذا الموقف من عمر ﷺ في مواقع كثيرة، وكان سنده فيها غالبا فكرة المصلحة العامّة[٣٤٠]؛ معلّلاً بها تارة، ومخصصاً بها العمومات تارة، ومتّكئاً عليها في تقييد الحقوق والإباحات تارة أخرى.

---

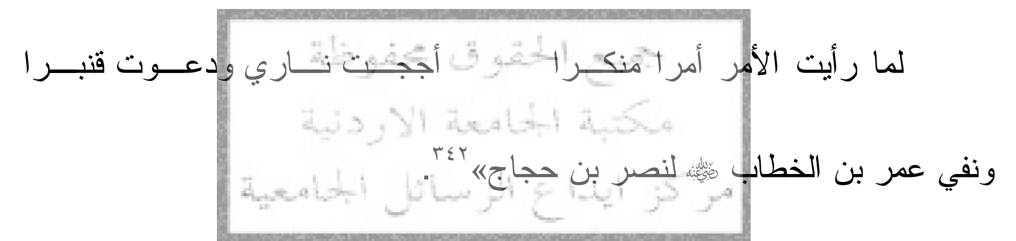
337 -: محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٩٣).

338 -: تعليل الأحكام: (ص/٦١).

339 -: الأموال: (ص/٢٢٩).

340 -: الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/٨١)، والدريني، المناهج الأصولية: (١٥٤)، وبلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التّشريع: (ص/٣٩٣).

بل إن هذه التصرفات التي جرى عليها كبار فقهاء الصّحابة ﷺ قد كوّنت فيما بعد مــا ســمي بأصول سياسة التّشريع؛ نظرا لكونها اجتهادات مستأنفة أوجدها استخدام الرّأي في تكييف الأحكــام الشّرعيّة في ضوء عللها وأهدافها؛ وإن لم تكن على عهد رسول الله ﷺ؛ لأن موافقة أحكام سياســة التّشريع لنصوصه ومقاصده وقواعده لا تعني أن تكون هذه الموافقة بشواهد نصية خاصة؛ وإنمــا مبناها على عدم مناقضة المقاصد الأساسية للتشريع وروحه العامّة وأصوله الكُلّيّة؛ ولو لم يرد بها نصّ خاص بعينه[٣٤١]، وهو ما يؤكده أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي بقوله: «السياسة مــا كــان فعــلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نــزل بــه وحي؛ فإن أردت بقولك -يخاطب أحد الشافعية-: (إلاّ ما وافق الشّرع)؛ أي لم يخالف ما نطق بــه الشّرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلاّ ما نطق به الشّرع: فغلطٌ وتغليطٌ للصحابة؛ فقد جــرى من الخلفاء الرّاشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلاّ تحريــق عثمــان المصاحف؛ فإنّه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريــق علــي ﷺ الزنادقــة فــي الأخاديد وقال:



لما رأيت الأمر أمرا منكــرا أججــت نــاري ودعــوت قنبــرا

ونفي عمر بن الخطاب ﷺ لنصر بن حجاج»[٣٤٢].

وقد حرص ابن القيّم –رحمه الله- على أن يربط هذه التصرفات الاجتهاديــة المنبثقــة عــن المصلحة بأصل العدل الذي هو الجناح الآخر للمقاصد الجوهرية؛ فقال: «فلا يقــال: إن السياســة العادلة مخالفة لما نطق به الشّرع؛ بل هي موافقة لما جاء به؛ بل هي جزء من أجزائــه، ونحــن نسميها سياسة تبعا لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات»[٣٤٣].

---

341 -: الدريني، بحوث مقارنة: (٤٨/١-٤٩).

342 -: الطرق الحكمية: (ص/١٤).

343 -: المصدر نفسه: (ص/١٥).

المبحث الثّاني: اتّجاهات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر:

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: دراسة تحليلية للقضايا المنهجية المشتركة بين مجتهدي هذا العصر:

المطلب الثّاني: دراسة تحليلية للقضايا المختلفة بين مجتهدي هذا العصر:

المطلب الثّالث: أسباب اختلاف الاتّجاهات التّشريعية في هذا العصر:

حين انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى؛ كان انتقال مهمة البيان إلى كبار أصحابه الذين لازموه أمرا طبيعيا؛ ذلك أن امتداد الأمانة في أي دعوة أو رسالة مرهون بوجود الأمناء الذين استوعبوا أصولها وتقررت كلياتها وجزئياتها في نفوسهم؛ وبما أن الصّحابة الكرام قد تشرّبوا دعوة النبي ﷺ وأحاطوا بمجامعها وأسرارها؛ فقد لزمهم بمقتضى تلك الصحبة أولاً، وبمقتضى إحاطتهم بتفصيلات التّشريع الذي اؤتمنوا عليه ثانيا-: أن يستميتوا في الحفاظ على أحكام ذلك التّشريع، ويستفرغوا الوسع في مد سلطانه على واقع الحياة، وأن ينقلوا الأمانة إلى الأجيال التي تلتهم.

ولقد بذلوا أقصى ما تبلغه الطاقات والقدر في سبيل تحكيم الشّريعة وتنفيذ أحكامها، ونهجوا في ذلك التنفيذ ما ارتأوا أنه الأقرب إلى الصّواب والأشبه بالحق الذي عرفوه.

ولما كانت الأفهام والمدارك متفاوتة بحسب النزعات النّفسية والاستعداد الفطري والتكوين العقلي؛ فقد وجدت في آرائهم واجتهاداتهم عناصر منهجية مختلفة إلى جانب العناصر المشتركة التي تمثل الأصول العامّة لمنهجهم الاجتهادي.

وفيما يلي بيان أهم ما يتعلّق بالقضايا المنهجية المشتركة بينهم في عملية الاجتهاد، ثم يتلوها بيان القضايا المختلفة:-

المطلب الأوّل: دراسة تحليلية للقضايا المنهجية المشتركة بين مجتهدي هذا العصر:

يكاد فقهاء الصّحابة الكرام يتفقون في عدة خطوات منهجية أثناء بحثهم عن الأحكام الشّرعيّة التي تنزل بهم أو بمن يستفتيهم، وكان هذا التوارد على سلوك تلك الخطوات نفسها ثمرة لتقرر العقيدة الصحيحة في نفوسهم جميعا؛ وأساسها أن المرجعية المطلقة إنما هي لكتاب الله تعالى ورسوله ﷺ.

لذا؛ كان أهم ما يُلاحَظ في طريقة بحثهم عن أحكام الحوادث-: أنهم يلجأون إلى كتاب الله تعالى عسى أن يجدوا فيه بيانها؛ فإذا لم يجدوا فيه ذلك انتقلوا إلى البحث في السنن القولية أو الفعلية التي كانوا رواتَهَا المباشرين عن صاحبها ﷺ؛ فإذا أعياهم البحث عن سنّة تتعلق بموضوع قضيتهم ولم يظفروا بطائل، أو شكّوا في سلامة الرواية ودقّتها-: لجأوا إلى الاجتهاد الجماعي.

وتعتبر هذه الخطوات التي اتفق فقهاء الصّحابة على اتباعها بمثابة الأصول المنهجية التي تضبط الاستنباط واستخراج الأحكام، وقد كانت مرجعية هذه الأصول قد تقررت في كتاب الله

تعالى أولاً، ثم أكدتها السّنّة التفسيرية التي عظمت في نفوس الصّحابة شأنَ الرجوع إليها؛ فقد قال الله تعالى: {**وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً**}[٣٤٤]، وفي الحديث عنه ﷺ أنه قال: «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا؛ كتاب الله وسنتي»[٣٤٥]؛ وحين لا يتوافر النّصّ الخاص بالمسائل التي كانت تعرض لهم فإنهم كانوا يلجأون إلى الاجتهاد باعتباره حلا وحيدا بعد انفقاد السند النصي.

ورغم أن الاجتهاد كان قد اتخذ أشكالاً متعددة ومتباينة في عصرهم على نحو ما سيأتي بيانه في القضايا المنهجية المختلفة؛ إلاّ أنه في الجملة خيار مشترك؛ بمعنى أنه كان يمثل الأصل الثّالث الذي يعتمدونه في بيان الأحكام؛ لكن الذي يميز هذا الاجتهاد الجماعي وبين اجتهاد الرّأي الفردي؛ أن الاجتهاد الجماعي وإن قل اللجوء إليه بعد ظهور الفتنة إلاّ أنه ظل أصلا مرجعيا لفقهاء الصّحابة فيما بعد؛ بخلاف اجتهاد الرّأي الفردي الذي استمر اللجوء إليه باعتباره وسيلةَ كشف عن مراد الشارع، وطريقا إلى تنفيذ أحكامه -: وإن تعددت أنظارهم حياله واختلفت في تفصيلات قواعده وطرائقه.

وقد حكى ميمون بن مهران طريقة أبي بكر في سلوك هذه الخطوات واعتمادها أصولا منهجية في تعرّف الأحكام فقال: «كان أبو بكر الصّدّيق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى؛ فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ؛ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا؛ فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[٣٤٦].

---

344 -: [سورة النساء: ٨٣].

345 -: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ١٣٩٥) بلاغاً، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٦٥/٣)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١١٦١/٢)، وقوّاه الألباني في «السّلسلة الصّحيحة»: (رقم: ١٧٦١).

346 -: أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٦١): المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١١٤/١٠).

وتتضمن هذه الشهادة النّصَّ على أنّ التفتيش عن السّنن كان طريقا يُهرعون إلى سلوكها عند حدوث النوازل، ولم يكن هذا التفتيش ظاهرة عامة في سائر المسائل؛ لأنه قد اشتهر تحفظهم واحتياطهم في قبول الرواية عن رسول الله ﷺ[٣٤٧].

وقد حرص عمر بن الخطاب ﷺ على تأكيد هذا المنهج ليصبح أصلا مستقرا في البحث عن الأحكام؛ فقال في كتابه الذي أرسله إلى شريح قاضيه: «إذا حضرك أمر لا بد منه فانظر ما في كتاب الله فاقض به؛ فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله ﷺ؛ فإن لم يكن ففيما قضى به الصالحون وأئمة العدل؛ فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلاّ خيرا لك ، والسلام»[٣٤٨].

وروى عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود ﷺ أنهم أكثروا عليه ذات يوم فقال: «إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هناك، ثم إن الله بلغنا ما ترون؛ فمن عرض عليه قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله؛ فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ؛ فليقض بما قضى به الصالحون»[٣٤٩].

والخلاصة أن ترتيب المصادر على هذا المنهج كان يشكل ركائز الوحدة المنهجية للاجتهاد الفقهي؛ فيكون الترتيب الدقيق لهذه المصادر متدرجا على هذا النحو:-

أولا- كتاب الله تعالى.

ثانيا- السّنّة النبوية؛ سواء كانت بيانية أو مستقلة بالتّشريع.

ثالثا- الاجتهاد الجماعي؛ الذي كان يعتبر مادّة للإجماعات التي حصلت في عهدهم.

رابعا- القياس على ما في الكتاب والسّنّة؛ وسيأتي الحديث عنه.

وواضح من المصدرين الأوّلَين أنهما لا يعتبران مسالك اجتهادية ولا مظاهر للرّأي الفقهي؛ غير أن اللجوء إليهما كان إطارا عاما يتحرك في نطاقه الرّأي بجميع شعبه وأنواعه، وإنما كان الخلاف أحيانا يقع في مدى الدور الذي يقوم به الرّأي في استخلاص المضامين من نصوص

---

[347] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (ص/٢٠)، ومحمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/١٠١)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي: (ص/١١٨).

[348] -: رواه الحميدي كما في إعلام الموقعين: (٦٧/١)؛ ورجاله ثقات.

[349] -: سبق تخريجه: (ص/٢١).

الكتاب والسّنّة من حيث توسيع الوعاء البياني للنّصّ أو الاقتصار على المضمون المباشر فقط، ومن حيث أثر التأويل في إزالة الخفاء عن النّصّ واستثمار اللوازم غير المباشرة لدلالات نصوصهما في استنباط الأحكام، ومن حيث قضايا أخرى سيأتي بيانها عند الحديث عن مجالات الرّأي في الاجتهاد البياني.

وإذا كان من اللازم بيان المظاهر المشتركة لاستخدام الرّأي في هذه المصادر بين رجالات الفقه في هذا العصر؛ فإن من الواجب الإشارة إلى أنهم كانوا -في عهد أبي بكر وعمر بشكل أكثر- قد سلكوا سبيل الاحتياط في قبول الرواية عن رسول الله ﷺ؛ حتى لا يتساهل الناس في التحديث عنه أو الكذب عليه، أو الغلط في النقل عنه؛ فقد كان أبو بكر وعمر لا يقبلان حديثا إلاّ إذا أحضر راويه شاهدا على ما يرويه، وكان علي لا يقبل حديثا إلاّ إذا استحلف الراوي[٣٥٠]؛ ولهم في ذلك مسالك شتى تتفق في دلالتها على حيطتهم في الرواية عن النبي ﷺ؛ إلاّ أن هذا الاحتياط الذي تزعمه أكثر الخلفاء الرّاشدين قد خفت وطأته بعد أن استقرت الأحكام العامّة وأصول النظام الاجتماعي للأمة.

على أن القياس وهو أقوى شعب الرّأي؛ قد تقررت في عهدهم أُسّيّته للاجتهاد في استنباط الأحكام باعتباره وسيلة لإلحاق المسائل المسكوت عن أحكامها بالمسائل المنطوق بأحكامها؛ ورغم أنه ليس ممكنا الادعاء بأن القياس في رتبة النّصوص ولا في رتبة الإجماع؛ إلاّ أنه كان أصلا اجتهاديا ومصدرا استنباطيا مشتركا بين جميع فقهاء الصّحابة الكرام في هذا العصر؛ وفي هذا المعنى يقول ابن القيّم –رحمه الله-: «فالصّحابة ﷺ مثلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه، وبينوا لهم سبيله»[٣٥١].

وقد نقل ابن السمعاني وغيره إجماع الصّحابة على الأخذ بالقياس، وأنه حجة شرعيّة وأصل من أصول الشّرع[٣٥٢]؛ بل لقد كان إجماع الصّحابة على مشروعية استعماله أقوى أدلة الجمهور على مشروعية استعماله أقوى أدلة الجمهور على مشروعية القياس؛ وفي هذا يقول صفي الدين

---

[350] -: تراجع نماذج من احتياطهم في:
ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: (ص/٤٨-٤٩)، ومحمّد عجّاج الخطيب، السّنّة قبل التّدوين: (ص/٩٢)، ومحمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/١٠١)، ومحمّد مصطفى شلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي: (ص/١١٨).

[351] -: إعلام الموقعين: (١/١٦٦-١٦٧).

[352] -: ابن السّمعاني، قواطع الأدلّة: (٢/٥٤٣).

الهندي –رحمه الله-: «خامسها –أي أدلة القياس-: الإجماع؛ وهو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين؛ وتقريره أن العمل بالقياس مجمع عليه بين الصّحابة؛ فكل ما كان مجمعا عليه بينهم فهو حق؛ فالعمل بالقياس حق. بيان المقدمة الأولى: العمل بالقياس كان شائعا ذائعا فيما بين الصّحابة من غير إنكار من أحد منهم فكان إجماعاً»[٣٥٣].

وسيأتي ذكر شواهد من أقيستهم عند الحديث عن منهجهم في بيان ما لا نصّ فيه.

[353] -: نهاية الوصول: (٣١٠٨/٧-٣١٠٩).

المطلب الثّاني: دراسة تحليلية للقضايا المختلفة بين مجتهدي هذا العصر:

رغم أن النّصّوص والإجماع والقياس إضافة إلى الاجتهاد بمفهومه العام كانت تمثل أصولا منهجية مشتركة بين مجتهدي الصّحابة؛ إلاّ أن ثمة تباينا في كثير من التفصيلات التي ترجع إلى كل أصل من هذه الأصول؛ ذلك أنهم وإن اتفقوا على مشروعية الاستناد إلى القياس أو الاجتهاد مثلا؛ غير أنهم كانوا يختلفون –إلى حد ما- في مقدار الاعتماد عليهما، وفي مدى التوسيع والتضييق من مجال عملهما؛ كما أنه لم تتفق كلمتهم حول الأحوال التي يسوغ فيها اللجوء إلى بعض المسالك والأصول الإجرائية؛ وإن كانوا قد تظاهروا في الجملة على مشروعيتها وعلى اعتبارها أصولا عامة للاجتهاد بالرّأي؛ بل لقد وجد بينهم الاختلاف في طرائق الاستدلال بالنّصّوص نفسها؛ إما بسبب تفاوتهم في فهمها والإحاطة بمدلولات ألفاظها ومعانيها، وأمّا بسبب تباين منازعهم في توجيه التعارض الظاهري بينها؛ غير أن هذا التباين وإن كان كثيرا في اجتهاداتهم إلاّ أنه لا يعتبر سمة منهجية لها؛ وإنما قصاراه أن يكون خلافا فرعيا ولّدته أسباب ذاتية في شخص المجتهد أو في ذات الدليل.

وإذا كان لا بد من بيان أهم المظاهر المختلفة في مناهج مجتهدي هذا العصر من الصّحابة الكرام؛ فإنّه يمكن تصنيف هذه المظاهر على النحو التالي:

المظهر الأوّل: الاختلاف في نوعية المسلك:

لقد اختلفوا في مدى الاعتماد على بعض مسالك الرّأي وطرائقه؛ فقد كان ابن عمر ﷺ وهو أحد الفقهاء المعتبرين في عصر الخلافة الرّاشدة لا يعتمد في الأغلب على مبدأ الاستصلاح ولا يميل إلى تحكيم المعاني التي يقوم عليها؛ بل كان يقتصر غالبا على المنصوص؛ فإذا لم يجد نصا في المسألة أحجم عن الفتوى إلاّ في أحوال نادرة كان يجتهد رأيه[٣٥٤].

كما يظهر بجلاء أن عمر ﷺ كان يعتمد كثيرا على «السابقة القضائية»؛ بمعنى أنه إذا لم يجد نصا في الكتاب ولا في السّنّة رجع إلى أقضية أبي بكر؛ يقول ميمون بن مهران في تتمة الأثر الذي سبق إيراده في المطلب السابق: «وكان عمر يفعل ذلك؛ فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسّنّة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلاّ جمع علماء الناس واستشارهم؛ فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[٣٥٥].

---

[354] -: ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله: (٨٥١/٢)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (٥١/١-٥٢).

[355] -: سبق تخريجه: (ص/١٤٧).

وقد تابعه على هذا النهج في اعتماد السوابق القضائية بعض فقهاء الصّحابة كابن مسعود وابن عباس –رضي الله عنهما-؛ فقد ذكر القاسم بن محمّد عن أبيه أن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «من عَرَضَ له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله؛ فإن لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضى فيه نبيه ﷺ؛ فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون؛ فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه ولم يقض به الصّالحون فليجتهد رأيه؛ فإن لم يحسن فليقم ولا يستحي!»[٣٥٦]، كما ورد عن عبيد الله بن أبي يزيد أنه قال: « سمعت ابن عباس إذا سئل عن شيء؛ فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ وكان عن أبي بكر وعمر قال به؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر وعمر اجتهد رأيه»[٣٥٧].

وعلى هذا فليس مسلّماً الذهاب إلى أن القول باعتماد السابقة القضائية كان منهجا عاما بين فقهاء الصّحابة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين[٣٥٨]؛ ولعله حملهم على ذلك عدم التفريق بين الإجماع السابق وبين السابقة القضائية.

المظهر الثّاني: الاختلاف في مقدار الأخذ بمسالك الرّأي:

إذ رغم تظاهرهم على الأخذ بأصول الاجتهاد بالرّأي في الجملة إلاّ أنهم اختلفوا في مقدار اعتمادها كثرة وقلة؛ فقد عرف عمر مثلا بالاجتهاد المصلحي، واعتمد كثيرا على أصل الذرائع والاستحسان؛ بينما كان أكثر ميل علي وابن مسعود وأمثالهما إلى القياس[٣٥٩]؛ ففي الوقت الذي نجد فيه عليّ بن أبي طالب ﷺ يفتي فيمن تزوّجت في عدّتها بالتّفريق بينها وبين من دخل بها على أنها إذا انقضت عدّتها من الأوّل جاز لها أن تتزوج الآخر إن شاءت؛ تمسكا بالبراءة الأصليّة

---

[356] -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٨٤٩/٢)، وصحّحه ابن حجر في: «موافقة الخبر الخبر»: (١١٩/١).

[357] -: أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٦٦): المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١١٥/١٠)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٢٤٢/٧)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٣٦٦/٢)، والحاكم في: «المستدرك»: (١٢٧/١)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٢٠٦/٥)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٢٠٢/٢-٢٠٣).

[358] -: كالدكتور معروف الدواليبي في المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/٧٣)، وعبد المجيد الذبياني في تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥٣).

[359] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (١٧/٢).

والجريان على القياس؛ إلاّ أنّنا نجد عمر بن الخطّاب ﷺ قد أفتى بتأبيد حرمتها على من تزوّجها في أثناء عدّتها؛ معاملة بنقيض المقصود؛ وهو منزع من منازع سد الذرائع[٣٦٠].

ويمكن القول بأن ممن غلبت نزعتُهُ إلى القياس ميلَهُ إلى طرائق الرّأي الأخرى زيد بن ثابت وعائشة أم المؤمنين وابن عباس ﷺ؛ غير أن هذا التصنيف لهؤلاء الأعلام ليس على إطلاقه، وإنما تتحكم فيه خصائص الحادثة أو النازلة، كما يتحكم فيه حجم المسؤولية التي يتولاها المجتهد منهم في دولة الخلافة؛ وذلك أن عثمان وعلياً ومعاذ بن جبل وغيرهم من أعلام الصّحابة قد مالوا إلى تغليب المصلحة في حادثة قسمة سواد العراق[٣٦١]؛ نظراً لكونهم شركاء في المسؤولية عن سياسة الأمة وإدارة شؤونها المالية والاجتماعية وغيرها. وكثيرا ما تكون خصائص النازلة وملابساتها هي التي تحدد نوع المسلك الذي يتحرك منطقه في نفس مجتهد ويخبو في نفس مجتهد آخر.

كما أن الذين كانوا في موقع المسؤولية من الصّحابةكانوا أكثر إقداما على الرّأي ممن لم يكونوا خلفاء أو أعوانا للخلفاء؛ وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمّد أبو زهرة: «بيد أن فريقا منهم توقفوا عن أن يفتوا بغير ما ورد به نصّ من الشارع تنزيها لأنفسهم عن أن ينسبوا إلى الشارع ما هو من آرائهم؛ وهذا الفريق ممن لم يختبروا بالحكم وشؤون الدولة مما يضطرهم إلى البت في الأمور، ولو لم يجدوا نصا؛ ولم يكن ثمة ضرر في توقفهم عن الإفتاء؛ وامتناعهم عن الخوض في الرّأي وتعرف وجوهه. وأمّا الفريق الآخر فقد ابتلي أكثره بالحكم؛ فكان لا بد أن يجتهد برأيه ويبت في الأمور، وليس من المعقول أن يهمل الخليفة أمر يتعلّق بإصلاح الناس إذا لم يجد نصا؛ فإن سير الأمور يقف، ويؤدي ذلك إلى الفساد، والحكم أساسه الإصلاح؛ وهو في النّصوص؛ فإن لم توجد كان الاتّجاه إلى المقاصد الشّرعيّة العامّة التي تتضافر على تقريرها مجموعة النّصوص»[٣٦٢].

وكما اشتهر عمر ﷺ بسد ذرائع الفساد وحسم أسباب الفتن؛ فقد اشتهر بكثرة ارتياده مجالات الاجتهاد الاستثنائي حين يستدعي الموقف إعادة النظر في إجراء العمومات؛ اعتبارا لمآلات التّطبيق.

---

[360] -: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ٩٨٣): كتاب النّكاح، باب جامع ما لا يجوز من النّكاح.

[361] -: سبق تخريجه: (ص/٨٠).

[362] -: تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢٢/٢).

ومن القضايا المنهجية المختلفة التي ترجع إلى مقدار الأخذ بالرّأي-: انحسار نطـــاق الـــرّأي الجماعي بعد عهد الشيخين أبي بكر وعمر، وقلة اللجوء إلى الشورى الفقهية فـــي أواخـــر عهـــد عثمان وعهد عليّ –رضي الله عنهما-؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى تفرق فقهاء الصّحابة فـــي الأمصار، وكثرة الفتن التي أصبحت حاجزا يحول دون الالتقاء والتشاور.

المطلب الثّالث: أسباب اختلاف الاتّجاهات التّشريعيّة في هذا العصر:

رغم ضيق دائرة الخلاف بين الصّحابة الكرام في عهد الخلافة الرّاشدة في قضـــايا الاجتهـــاد التّشريعي؛ إلاّ أنه قد وجدت قضايا عديدة لم يمكن الخروج منها بقول واحد متفق عليه حينها؛ وقد كانت لهذا الخلاف أسبابه الموضوعية التي تسوغه. ورغم أن الأصوليين فيما بعـــد قـــد ذكـــروا لأسباب الاختلاف بين الفقهاء وجوها كثيرة؛ إلاّ أنه ليس من الأمانة أن نعمد إلى ما ذكروه لنسقطه على الواقع الفقهي في ذلك العهد المبارك؛ علاوة عن أن الغرض من تخصـــيص هـــذا المطلـــب لدراسة أسباب الاختلاف هو الكشف عن تلك العوامل التي نجم عنها الخلاف في اجتهاد الـــرّأي لا استيعاب سائر ما ذكره أولئك الأصوليون من أسباب؛ غير أن من الواجب بيان توصيف عامّ لهـــذه الأسباب، ثم يعقبها تفصيل ما يتعلّق منها بالرّأي.

وبالنظر إلى الجزئيات التي اختلف فيها الصّحابة الكرام؛ فإنّه يمكن إرجاعهـــا إلـــى نـــوعين اثنين من الأسباب:-

(الأول)- ما يرجع إلى الحفظ والضبط وما ينافيهما.

(الثّاني)- ما يرجع إلى التفاوت في مدارك النظر والرّأي والاجتهاد.

ورغم أن النّوع الأوّل كان له تأثيره في توليد الرّأي من حيثيات كثيرة؛ إلاّ أنـــه لـــيس ســـببا جوهريا في «اختلاف الرّأي»؛ لأن الصّحابة الكرام الذين كانوا يلجأون إلى الرّأي حـــين يعـــوزهم النّصّ كانوا يرجعون عن اجتهاداتهم إذا بلغهم الحديث الذي يتعلّق بمسألتهم، وربما فرحـــوا أشـــد الفرح إذا وافق اجتهادهم سنة رسول الله ﷺ، وقد حدث هذا في ذلك العهد المبارك؛ على نحو مـــا حصل في حكم التيمم من الجنابة حين علمه عمار ﷺ، وجهله عمر وأبـــو مســـعود –رضـــي الله عنهما-، وكما في حكم الاستئذان ثلاثا حين علمه أبو موسى الأشعري ﷺ، وجهله عمر ﷺ، وكما في حكم الجد حين حفظه المغيرة بن شعبة ومحمّد بن مسلمة، ولم يعلمه أبـــو بكـــر وعمـــر ﷺ؛ وسيأتي ذكر هذه الروايات في مواضعها.

ومنها أيضا ما ورد عنهم في حكم الدخول على بلد فيه الطاعون حين علمه عبد الرحمن بـــن عوف وجهله عمر وأبو عبيدة وجمهور الصّحابة ﷺ؛ فقد روى عبد الله بن عبـــاس –رضـــي الله عنهما- أن عمر بن الخطاب ﷺ خرج إلى الشّام؛ حتى إذا كان بسَرْغٍ لقيه أمـــراء الأجنـــاد: أبـــو عبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أنّ الوباء قد وقع بأرض الشّام! قال ابن عباس: فقال عمـــر: ادْعُ لي المهاجرين الأوّلين؛ فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أنّ الوباء قد وقع بالشام؛ فاختلفوا، فقـــال

بعضهم: قد خرجتَ لأمرٍ؛ ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقيّة النّاس وأصحاب رسول الله ﷺ؛ ولا نرى أن تُقدمهم على هذا الوباء؛ فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادعوا لي الأنصار؛ فدعوتهم فاستشارهم؛ فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من كان ههنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح؛ فدعوتهم؛ فلم يختلف منهم عليه رجلان! فقالوا: نرى أن ترجع بالنّاس، ولا تُقدمهم على هذا الوباء؛ فنادى عمر في الناس: إنّي مصبحٌ على ظهر فأصبِحُوا عليه؛ قال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟! فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؛ نعم!! نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله؛ أرأيت لو كان لك إبلٌ هبطت وادياً له عُدوتان؛ إحداهما خصبة، والأخرى جدبة؛ أليس إن رعيتَ الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيتَ الجدبةَ رعيتها بقدر الله؟! قال: فجاء عبد الرّحمن بن عوف -وكان متغيّبا في بعض حاجته-، فقال: إنّ عندي في هذا علماً؛ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه» قال: فحمد الله عمر ثم انصرف[٣٦٣].

ومما يرجع إلى الحفظ والضبط أيضا: الشك في ضبط الراوي ودقة تحمله وأدائه؛ على نحو ما وقع في خبر فاطمة بنت قيس زمن عمر؛ فهذا وأشباهه وإن كان له نوع دخل في الاختلافات الفقهية في تلك الفترة إلاّ أنه كان موقوفا على تحقيق الرواية أكثر من احتمال الحوادث لوجوه النظر وتباين المدارك.

أما النّوع الثّاني وهو ما يرجع إلى التفاوت في طرائق النظر ومدارك الرّأي والفهم؛ فإنّه يمكن تصنيفها أيضا إلى نوعين اثنين:-

النّوع الأوّل: ما يرجع إلى تفسير النص:

واختلافهم في تفسير النّصّ إما أن يكون نتيجة تفاوتهم في فهم الخطاب وحمل دلالته على بعض ما تحتمله من معاني ومقتضيات، ومقدار استثمار لوازمها المباشرة وغير المباشرة. وإمّا أن يتمخض عن حمل أفعال النبي ﷺ على القربة أو مطلق الاتفاق والتصرفات الجبلية. وإمّا أن يكون اختلافهم ناشئا عن تباين طرائقهم في التوفيق بين النّصّوص المتعارضة في ظاهرها.

---

[363] -: أخرجه البخاري: (رقم: ٥٢٨٨): كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ومسلم: (رقم: ٤١١٤): كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها.

أما الاختلاف في التفسير؛ فيرجع غالبا إلى مدى تشبع المجتهد منهم بأسرار العربية وتذوقه لأساليبها وإحاطته بألفاظها وتراكيبها، وقدرته على التحليق في آفاق بيانها وتحسّس إشاراتها ودقائق خطابها.

ومن هذا النمط اختلافهم في حمل لفظ «القرء» وهو مشترك لفظي ورد في قوله تعالى: **{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ }** [٣٦٤]؛ فقد حمله بعضهم على الطهر، وحمله بعضهم على الحيض، ونتج عن ذلك اختلافهم فيما تعتد به المطلقة بين قائل بالأطهار، وقائل بالحيض[٣٦٥].

ومنه أيضا اختلافهم في حمل الألفاظ على الحقيقة أو المجاز؛ كما في اختلافهم في فهم معنى «الأب» من قوله تعالى: **{ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ }** [٣٦٦]؛ هل هو شامل للجد على سبيل الحقيقة أم أنه من قبيل المجاز والتوسع؛ وقد نتج عن ذلك خلافهم في حجب الجد للإخوة في الميراث كالأب أو عدم حجبه؛ فذهب أبو بكر إلى أنه يحجبهم؛ ووافقه على ذلك ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وحذيفة بن اليمان وعائشة ومعاذ بن جبل وأبي بن كعب وعائشة وغيرهم. وذهب عليٌّ وزيد بن ثابت وابن مسعود رضي الله عنهم إلى أنه لا يحجبهم بل يتقاسمون الميراث؛ لأن تسميته «أبا» هي من قبيل المجاز[٣٦٧]. وأمّا اختلافهم في حمل أفعال النبي ﷺ على القربة أو ما ينافيها؛ على نحو ما وقع من اختلافهم في حمل «الرمل في الطواف» -: فقد ذهب ابن عباس إلى أنه ليس بسنة، وإنما فعله رسول الله ﷺ لموجبٍ زال وانقضى؛ بينما ذهب الأكثرون إلى أنه سنة[٣٦٨].

ومنه أيضا ما وقع في التحصيب بمنى؛ بين حامل له على القربة وبين متأول لفعل النبي ﷺ على أنه كان من قبيل الاتفاق على نحو ما سيأتي بيانه.

---

364 -: [سورة البقرة: ٢٢٨].

365 -: ابن السّيّد البطليوسي، التنبيه على الأسباب الموجبة للخلاف: (ص/١٢-١٥)، والسايس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره: (ص/٤٥-٥٦)، ومحمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٩٥). من أقوال الص١٦٥

366 -: [سورة يوسف: ٣٨].

367 -: سيأتي ذكر اختلافهم في المسألة مفصلاً.

368 -: سيأتي ذكر الأثر وتخريجه.

ومما يتصل بهذا السبب أيضا: اختلافهم في كونه ﷺ حج قارنا أو متمتعـــا؛ نظـــرا لاخـــتلاف تأويلهم للحال التي شاهدوا النبي ﷺ عليها في حجته[٣٦٩].

أما ما يتعلّق بتعارض ظواهر النّصوص في أنظارهم، واختلافهم في إزالـــة ذلـــك التعـــارض واستخلاص الحكم النهائي بعد المراوحة بين النّصوص؛ فقد تعددت طرائقهم فيه ما بين لاجئ إلى الجمع بين الأدلّة أو الترجيح بينها، وذاهب إلى الحمل على النسخ أو التخصيص.

ومن شواهد ذلك ذهاب علي بن أبي طالب في مسألة عدة الحامل المتوفى عنها زوجهـــا إلـــى أنها تعتد بأبعد الأجلين جمعا بين الأدلّة؛ بينما ذهب عمر وابن مسعود إلى أنها تعتد بوضع الحمـــل عملاً بالآية الأخيرة؛ وهي آية سورة الطلاق؛ لتأخرها في النزول[٣٧٠].

هذه هي أصول الأسباب التي ترجع إلى التفاوت في تفسير النّصّ وفهمه وتأويله، وثَمَّةَ أسباب أخرى تتصل بهذا التفاوت مرجعها غالبا إلى التفطن للوازم البعيدة والعلل الدقيقة والمعاني العليـــا؛ وشاهد واحد على ذلك يكفي في تصوير مدى تأثير هذا الجانب على التفاوت في الاستنباط واجتهاد الرّأي؛ وهو قصة ابن عباس حين دعاه عمر مع علية الصّحابة حين ســـأله عـــن تفســـير ســـورة النّصر[٣٧١].

النّوع الثّاني: ما يرجع إلى تطبيق النص:

وهو من أرحب الميادين التي ظهر فيها اختلافهم في الاجتهاد بالرّأي، وبعض ما ينتمي إلـــى هذا النّوع ليس داخلا عند التحقيق في معنى الخلاف بمفهومه الدقيق، وإنما مراده إلى انتقال علـــل المحال الحكمية وتغير موجبات الأحكام الشّرعيّة؛ وهو اختلاف عصر وزمان وأحوال أكثر منـــه اختلاف استدلال ووجهات نظر؛ على نحو ما تغير فيه اجتهاد عمر وعثمان وعلي ﷺ في مســـألة ضوال الإبل[٣٧٢]؛ فقد كان منشؤه تغير الظروف التي لم تطرد علـــى وجـــه واحـــد مـــن التشـــابه والتطابق.

---

369 -: علي حسن عبد القادر، نظرة عامة في الفقه الإسلامي: (ص/٨٨-٨٩).

370 -: سيأتي ذكر الرواية وتخريجها: (ص/١٣٥).

371 -: سبق تخريج القصة: (ص/١٠٨).

372 -: الموطّأ مع المنتقى للباجي: (١٤٢/٦، و٦٨/٧).

أما ما ظهر فيه اختلافهم بشكل واضح على صعيد الاجتهاد التّطبيقي؛ فإن منه ما كان بسبب تباينهم في تحقيق المناط بمعناه العام، ومنه ما يرجع إلى اعتبار مآلات التّطبيق؛ وهو ضرب من ضروب تحقيق المناط الخاص[٣٧٣].

وتحقيق المناط العام يقوم أساسا على إجراء الأصول اللّفظية أو المعنوية التي تمثلها القواعد العامّة في الواقع الفعلي الذي هو مَجْلَى الحوادث والنوازل؛ بالكشف عن مدى وجود التطابق والتساوي بين مضامين تلك العمومات والقواعد وبين الحادثة التي هي محل البحث والنظر.

فقد ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد منع حاطب بن أبي بلتعة من إرخاص سعر الزبيب في سوق المدينة خشية أن يكون ذلك منافسة غير شريفة يراد منها صرف العير القادمة بالبضائع عن السوق حين ترى أنها لن تحقق أرباحا، وقد منعه عمر من المكث في السوق إلاّ إذا رفع السعر؛ ظنا من عمر أن هذا الإرخاص قرينة على التذرع إلى المفسدة[٣٧٤]؛ ثم بدا لعمر رضي الله عنه بعد حين أنه أخطأ في تحقيق المناط، وأن ثمة أمورا أخرى تجعل تصرف حاطب مشروعا لا غبار عليه.

وأصل القصة ما رواه القاسم بن محمّد عن عمر رضي الله عنه: «أنه مر بحاطب بن أبي بلتعة بسوق المصلى، وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما؛ فقال له: مدين لكل درهم، فقال له عمر: قد حدثت بعير جاءت من الطائف تحمل زبيبا، وهم يعتزون بسعرك، فإما أن ترفع في السعر، وأمّا أن تدخل زبيبك البيت، فتبيعه كيف شئت، فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطبا في داره، فقال: إن الذي قلت لك ليس عزمة مني ولا قضاء، إنما هو الشّيء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع»[٣٧٥].

ومن هذا النمط ما يتعلّق باختلافهم في عقوبة شارب الخمر؛ فقد كان منهم من جلده أربعين، ومنهم من أوصل الجلد إلى الثمانين، ومنهم من رأى أنه يعزر فقط ولا تصل عقوبته إلى مبلغ الحدود المقررة؛ وذلك لاختلافهم في عقوبة شرب الخمرة هل هي «حد» أو «تعزير»؛ أما علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد ألحقها بحد القذف لتشابه مناطهما، ووافقه على ذلك عمر رضي الله عنه، وأمّا غيرهما؛ فقد

---

[373] -: يراجع في معنى المناط الخاص:
الشاطبي، الموافقات: (٩٨/٤)، والدريني، بحوث مقارنة: (١٣٤/١).

[374] -: الدريني، بحوث مقارنة: (١٣١/١).

[375] -: أخرجه مالك في الموطأ: (رقم: ١١٦٤): كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص، البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٩/٦).

كانوا ما بين موافق على هذه النتيجة مصوّب لها، وبين ذاهب إلى أن عقوبته لا ينبغي أن تتجــاوز التعزيرات الواردة في الشّرع.

أما اختلافهم في الرّأي بسبب تفاوتهم في إدراك مآل التّطبيق والنتائج المتفصــية عنــه بعــد حصول الحوادث أو قبل حصولها؛ فقد كان من أظهر أسباب اختلافهم في اجتهــاد الــرّأي نوعــا ومقدارا؛ وقد سبقت الإشارة إلى مسألة اختلافهم في قسمة سواد العراق؛ إذ كان منهم من مال بقوة إلى عدم قسمتها نظرا لمآل هذا التصرف الذي سيؤدي إلى ضمور شديد في الموارد المالية لخزينة الدولة، وتشجيع غير مباشر على ظهور إقطاعيات صغيرة تجعل من المال دولة بين فئة قليلة مــن الأغنياء. ومنهم من ذهب إلى وجوب قسمتها تمسكا بظواهر النّصّوص الواردة في المسألة؛ وقــد انتهى الأمر بعد حوارات ومداولات إلى عدم قسمتها بعد أن اتضح للأغلبية مقدار المفاســد التــي سيجرها الإقدام على القسمة.

ومن مظاهر مراعاة المآلات في هذا العصر أيضا تقييد المباح الذي كان تصرفا حكيمــا دفــع إليه تفطن بعض فقهاء الصّحابة إلى ضرورة تقييد الحق وتوجيه استعماله حتى لا تستفحل المفاسد في واقع الأمة[٣٧٦]؛ ومن شواهده المنع من تزوج الكتابيات في زمن عمر خوف أن يؤدي ذلك إلى مفاسد عظيمة تعصف بالنظام الاجتماعي للمسلمين داخل جزيرة العرب وخارجهــا؛ وحِــذَاراً أن يؤدي ذلك إلى استشراء العنوسة بين النساء في الحجاز خاصةً وفي الجزيرة عامةً؛ وخوفــا مــن محاذير كثيرة قدّرها عمر ﷺ بثاقب بصيرته وعميق فقهه؛ رغم معارضة بعض الصّحابة له فــي ذلك في أول الأمر.

والحاصل أن مسالك الرّأي وطرقه كانت من أهم أسباب اختلافهم في الاجتهاد؛ إذ من غلــب عليه منطق المصلحة وروح التّشريع لا بد أن يختلف ولو في بعض القضايا مع من يغلب عليــه منطق القياس أو التّمسّك بعمومات القواعد؛ غير أن ذلك كله وإن كانت له شواهد حيــة فــي فقــه هؤلاء الأعلام؛ فإنّه لا يعني أن دائرة الخلاف كانت واسعة النطاق متعــددة المجــالات؛ بــل إن اختلافهم إذا قيس باختلاف من بعدهم فإن نسبته لا تكاد تظهر البتة.

على أن تلك الاختلافات نفسها كانت ذات آثار إيجابية في أغلبها؛ وإنما يضــيق بهــا مــن لا يدرك قيمة وجود اختلاف الرّأي في إغناء الاجتهاد الفقهي وتوسيع مجالات الحركــة الاجتهاديــة عبر عصورها المتباينة؛ ذلك أن الثروة الفقهية التي تركوها والمناهج الاجتهادية التي نهجوها قــد

---

[376] -: يراجع حول هذا المعنى:

الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: (ص/٢٢٧)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/٣٦٦-٣٧٠).

غدت أشبه بالأدلّة التي يستند إليها أهل الاجتهاد فيما يذهبون إليه عندما تلجئهم خصوصيات الأحوال والظروف إلى اطراح الآراء الفقهية السائدة والعدول عن الأقوال المنتشرة؛ ليجدوا حلول المشكلات التي نابتهم في تراث الصّحابة الفقهي والمنهجي.

يقول القاسم بن محمد: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في العمل؛ لا يعمل العامل بعلم رجل منهم إلاّ لأنه رأى أنه في سعة من الأمر»[٣٧٧].

وقد ورد أن عمر بن عبد العزيز ﷺ اجتمع مع القاسم بن محمد؛ فجعلا يتذاكران الحديث؛ فجعل عمر يجيء بالشّيء يخالف فيه القاسم؛ والقاسم يشق عليه ذلك حتى يتبين فيه؛ فقال عمر: لا تفعل! فما يسرني باختلافهم حمر النعم»[٣٧٨].

وورد عن القاسم أيضا أنه قال: «لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم؛ فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة!»[٣٧٩].

يقول الشاطبي –رحمه الله- بعد أن أورد هذه الأقوال: «ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه؛ لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق؛ لأنّ مجال الاجتهاد ومجالات الظّنون لا تتّفق عادةً كما تقدّم، فيصير أهل الاجتهاد مع تكلّفيفهم باتّباع ما غلب على ظنونهم مكلّفين باتّباع خلافهم؛ وهو نوع من تكليف ما لا يطاق؛ وذلك من أعظم الضّيق-: فوسّع الله تعالى على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم؛ فكان قد فتح للأمة للدخول في هذه الرحمة»[٣٨٠].

---

[377] -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٩٠١/٢).

[378] -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٩٠١/٢).

[379] -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٩٠١/٢).

[380] -: الاعتصام: (١٧٠/٢).

الفصل الثّاني

مجالات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: مجالات الرّأي فيما فيه نصّ:

المبحث الثّاني: مجالات الرّأي فيما لا نصّ فيه:

المبحث الثّالث: مجال الرّأي في الاجتهاد التّطبيقي:

المبحث الأوّل: مجالات الرّأي فيما فيه نصّ:

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: توسيع الوعاء البياني للنّصّ:

المطلب الثّاني: تحديد نطاق التّأويل باعتبار دلالة النّصّ التّشريعي:

المطلب الثّالث: تبيين مراد الشّارع من الصّيغ الشّاملة:

المطلب الرّابع: تحديد نوعيّة التّكليف من خلال درجة الطّلب:

المطلب الخامس: التّرجيح بين النّصوص المتعارضة:

لقد تباينت طرق الصحابة الكرام ﷺ في استثمار دلالات النّصوص التّشريعيّة، وبتتبع اجتهاداتهم في نطاق النّصّ بيانا وتفسيرا؛ يمكن تصنيف أجناس هذه الاجتهادات على النحو التالي: -

المطلب الأوّل: توسيع الوعاء البياني للنّصّ:

يعتبر النّصّ التّشريعيّ تمثيلاً دقيقاً وكاملاً لإرادة المشرّع، وتحديداً مسلّماً للهدف الذي يرمي إليه من مخاطبته للمكلّفين؛ وذلك من خلال اللّغة التي هي الواسطة بين تلك الإرادة التّشريعيّة وبين فهم المكلّفين.

وبما أنّ اللّغة تعتبر وعاءً لمضامين الخطاب ودلالاته؛ وكانت أساليبها ووجوهُ البيان فيها متفاوتةً ذاتيّاً في الإبانة عن مقصود المشرّع-: فإنّ وضوح إرادته لا يطّرد على سَنَنٍ واحدٍ ورتبةٍ ثابتة؛ لأنّ ذلك لا يتأتّى إلاّ إذا استوت ألفاظُ اللّغة وتراكيبها في مستوى الإفادة والإفهام؛ وهو ما لا تعرفه لغةٌ من اللّغات التي ينطقها البشر.

ولئن كانت اللّغات كلّها تخضع لمنطق التّطوّر والصّيرورة، وتعرض لها عوامل التّغيّر والتّوليد والاتّساع-: فإنّ الاكتفاء بمجرّد الصّياغات الظّاهرة في البحث عن إرادة الشّارع من الخطاب يغدو قصوراً عن مناهج العقلاء والبلغاء في الفهم والاستنباط، وحرفيّةً جامدةً لم تفلح قطّ في ميادين التّشريع والاستنباط.

وكما أنّ اللّجوء إلى الصّياغات الظّاهرة مجرّدةً يُعتبر قصوراً وجموداً؛ فإنّ إهمالَ واقع التّنزيلِ وظروفِ التّشريع وملابسات ورود النّصّ؛ والتّنكّب عن خصائص البيان في العربيّة وضروب البلاغة فيها-: إهدارٌ بالغُ الخطورةِ للغايةِ من ورودِ الخطاب، وعَوْدٌ على أصلِ التّشريع بالنّقض والتّهديم.

وبمقدار المسؤوليّة عن استيعاب تلك الاعتبارات التّشريعيّة المذكورة-: يتعيّن على من يتعاطى الاجتهادَ والاستنباطَ أن يعطي للمعاني المضمّنة في النّصّ واللاّزمة عن معقوله وزنَها في الاستنباط، وأن يتّجهَ إلى استكناه الباعثِ على التّشريع الذي يمثّل روحَ النّصّ وعمودَه؛ حتى يستقيم له الحكم، ويتبيّن له مراد الشّارع.

وثمّة أمرٌ آخر من الأهمّيّة بمكان؛ هو ضرورةُ ردِّ النّصّوص التّشريعيّة إلى بعضها في سبيل درء التّناقض الظّاهريّ عنها؛ وذلك من خلال ردّ متشابهها إلى مُحْكَمها وخفيّها إلى واضحها

ومطلقها إلى مقيّدها وعامّها إلى خاصّها؛ لأنّ التّشريع بمثابة جهازٍ متكاملِ العُددِ والصّمّامات والقطع التّكوينيّة الكثيرة:- لا يتأتّى عملُه السّليم إلاّ إذا اكتمل عملُ كلّ جزء منه في موضعه من بنية الجهاز!.

على أنّ هذا الإعلاء من شأن معقول النّصّ وظروف تنزيله والمعاني التي يحملها ليس إلاّ تقريراً للمنهج العلميّ الصّحيح الذي شقّ طريقه الصّحابة الكرام ﷺ؛ ذلك أنّ اللّفظ اللّغويّ في أيّ علم وفي أيّ مجال يُعتبر مواضعةً تحمل أخْيلةً ومعانيَ ولوازمَ ودلالاتٍ لا تُدرسُ إلاّ في ذلك العلم أو ذلك المجال؛ والاقتصار على مجرّد الظّاهر المتبادر من اللّفظ يُنافي طبيعةَ التّخصّص أو المجال الذي يتعلّق به ذلك اللّفظ أو النّصّ.

إنّ الاتّجاه إلى علّة النّصّ والبحث عن «الباعث» الذي كان وراء تشريع الحكم-: نابعٌ أساساً من خصائص التّشريع نفسه؛ فقد جاء القرآن الكريم بمنهج متفرّدٍ في الإبانة والخطاب، يعتمدُ على رسم الكلّيّات والاكتفاء بالصّيَغ الشّاملة؛ وغالباً ما يقرن الحكم بعلّته إمّا تنصيصاً وإمّا إشارةً وتنبيهاً؛ تاركاً أمرَ التّفصيل والبيان إلى السّنّة النّبويّة واجتهاد المجتهدين في تعدية المعاني التي تضمّنتها عللُ الأحكام إلى المَحَالِّ غير المتناهية التي يولّدها تقارضُ الأيّام وتعاقبُ الأزمان.

كما أنّ القرآن الكريم كان كثيراً ما ينزل على أسبابٍ خاصّةٍ ليعالجَ حكمها ويبيّن الحلَّ الأمثلَ فيها؛ واضعاً بذلك أصولاً عامّةً يتلقّاها المجتهدون من عموم صياغته متجاوزين بها خصوص السّبب الذي وردت من أجله؛ مع الوقوف طويلاً عند العرف القائم في زمن التّنزيل والنّظر في مدى تأثيره في نوعيّة الحكم.

بعد إنعام النّظر في أثر العُرف ودوره في الحكم الذي قرّره النّصّ الشّرعيّ؛ يجد المجتهد نفسَه بين اعتبار ذلك العرف وأخذه عنصراً مكوّناً للحكم؛ وبين إهماله بناء على عدم تأثيره؛ وهو عينُ ما يفعله مع الجزئيّات التي عولجت في كثير من النّصوص؛ إذ يتجاوزها بعد تقريرها إلى مفاداتها ومضامينها الكُلّيّة ليستخلص من نظائرها معاني جامعةً تكون أساساً لعمليّة الإلحاق والتّعدية والتّنزيل؛ مع احترام خصوص الألفاظ فيما تتناوله من وقائع بدءاً من الواقعة التي كانت سببَ التّشريع.

هذا التّصرّف الاجتهاديُّ في الاستفادة من آفاق النّصّ التّشريعيّ؛ هو ما يمكن تسميته بتوسيع الوعاء البياني للنّصّ؛ اعتماداً على الشّمول اللّغويّ الذي تتيحه دلالةُ النّصّ بمعقولها؛ من خلال ما يسمّيه الأصوليّون «مفهوم الموافقة» و«فحوى الخطاب» ممّا يقوم على أساس عموم العلّة.

ويرتكز هذا النّوع من الاجتهاد على جعل «العلّة اللغويّة» للنّصّ وعاءً واسعاً يتّسع لاستيعاب ما لا يتناهى من الجزئيّات التي تشبه الواقعة الأصليّة في المعنى والمدلول وإن باينتها في الصّورة والشّكل؛ بناءً على تمام الاشتراك الدّاخليّ بينها، وانتفاء الفارق المؤثّر بين حقائقها؛ بدليل تبادر الحكم نفسه عند عُرُوضِ تلك الوقائع المستجدّة الشّبيهة.

هذا النّوع من الشّمول؛ كان الأصل أن لا يدخل في عمليّة الرّأي لولا أنّ ثمّة من حسمَ سبيل الاجتهاد بالرّأي وحكمَ ببطلان اللّجوء إلى اللّوازم الدّلاليّة للنّصوص التّشريعيّة وتقديرها. ولعلّ سبب هذا الإنكار وعدم الاعتبار أنّ كثيراً من أهل العلم –كالشّافعي ومن تبعه- اعتبروا هذا النّوع من الدّلالة قياساً[381]؛ وللقياسِ نصيبٌ وافرٌ من حملات الإغارة وهجمات الرّدود.

وفي هذا الصّدد يقول الإمام الشّافعيّ –رحمه الله-: «والقياسُ وجوهٌ يجمعها القياس، ويتفرّق بها ابتداء قياس كلّ واحد منهما أو مصدره أو هما، وبعضهما أوضح من بعض؛ فأقوى القياس أن يحرّم الله في كتابه أو يحرّم رسولُ الله القليل من الشّيء؛ فيُعلم أنّ قليله إذا حرّم كان كثيرُه مثل قليله في التّحريم أو أكثر؛ بفضل الكثرة على القلّة. وكذلك إذا حمد على اليسير من الطّاعة؛ كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثير شيء؛ كان الأقلُّ منه أولى أن يكون مباحاً»[382].

وقبل بيان منهج الصّحابة في الأخذ بهذا النّوع من البيان؛ تجدر الإشارة إلى أنّ الظّاهريّة من بعدُ قد حملوا بشدّةٍ على الأخذ «بفحوى الخطاب» أو «دلالة النّصّ»؛ وتابعهم على ذلك أصحاب الاتّجاهات الظّاهريّة أو التّوقيفيّة[383]؛ بسبب الوشيجة التي تربط هذا النّوع من البيان بالقياس؛ وإن كان جمهور الأصوليّين على أنّ دلالة النّصّ تعمل عمل النّصّ[384].وكما تدخل دلالة النّصّ في دائرة توسيع الوعاء البيانيّ للنّصّ؛ يدخل أيضاً إعطاء لفظٍ معيّنٍ معانيَ جديدةً تُضافُ إلى

381-: ينظر:

عضد الدين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (١٧٣/٢)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (١٠٩/١-١١٠)، وأديب الصالح، تفسير النصوص: (٦٣٢/١)، والدّريني المناهج الأصوليّة: (ص/٣٧٣-٣٧٥).

382-: الرّسالة: (ص/٥١٢-٥١٣).

383-: ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: (٤/٧-٣٣)، وملخّص إبطال الرّأي والقياس: (ص/٢٧).

384-: والسّرخسي، أصول السّرخسي: (٢٤١/١-٢٤٢)، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (٧٣/١)،

معناه الأصليّ الأوّل بجامع مدلولٍ واسعٍ يشملها جميعاً من خلال وحدة الأثــر أو الاشــتراك فــي الهدف والمقصد؛ على نحو ما سيأتي التّمثيل له بمسألة ضرب العاقلة[٣٨٥] على أهل الدّيوان.

ويجدر التّنبيه إلى أنّ عمليّة التّوسيع هذه لا تتّخذ من منطق اللّغة ظِهْرِيّاً لتحلّــقَ فــي آفــاق التّهويم واللاّمعقول؛ بل تعتمد بالأساس على ما يقتضيه منطق اللّغة أوّلاً؛ ثم تعمــل علــى إغنــاء المدلول الأوّل للنّصّ بإضافة ما يتّسع له السّياق بمقتضى أصول اللّغة نفسها؛ من رعايــةٍ لوجــوه النّقل وقرائنه وعلاقاته، وملاحظةٍ لأساليب العربيّة في البيان، واعتمادٍ على ما يحضرُ فــي ذهــن المجتهد من المعاني اللّصيقة لمدلول النّصّ الذي يرادُ توسيعُ دائرته بجامع وحدة المعنى.

وهذا ما يؤكّده الشّاطبيّ حيث اشترط في التّفسير بالرّأي ألاّ يخرج عمّا تقتضيه سَنَنُ العربيّــة في البيان؛ ونصّ كلامه: «كلُّ معنىً مستنبطٌ من القرآن غير جارٍ على اللّسان العربيّ فلــيس مــن علوم القرآن في شيء؛ لا ممّا يستفادُ منه، ولا ممّا يستفاد به؛ ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعــواه مبطل!»٣٨٦.

وبعد أنّ بيّن شرطَيْ العدول عن ظاهر النّصّ إلى معناه الباطن قال: «فأمّا الأوّل فظاهرٌ مــن قاعدة كون القرآن عربيّاً؛ فإنّه لو كان له فهمٌ لا يقتضيه كلام العرب لم يُوصــف بكونــه عربيّــاً بإطلاق؛ ولأنّه مفهومٌ يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدلّ عليه، وما كان كــذلك فلا يصحّ أنت ينسب إليه أصلاً؛ إذ ليست نسبته إليه على أنّ مدلوله أولى من نسبة ضدّه إليــه، ولا مرجّح يدلّ على أحدهما؛ فإثباتُ أحدهما تحكّمٌ وتقوّلٌ على القرآن ظاهر-: وعند ذلك يدخل قائلــه تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم»٣٨٧.

فكان ظاهرُ النّصّ هو المعنى الأوّليَّ المباشر؛ بينما تمثّل المعــاني الأخــرى الدّلالــة غيــر المباشرة له، أو هي معنى المعنى –على حدّ تعبير شيخ البلاغيّين عبد القاهر-، ولا يمثّل المعنــى الأوّليُّ سوى الواسطة بين اللّفظ والمعاني الوضعيّة البعيدة التي هي بمثابــة العلّــة فــي القيــاس الأصوليّ.

---

385 -: العاقلة : عصبة الرجل من جهة أبيه (لسان العرب: ٤٦٠/١١/عقل).

386 -: الموافقات: (٣٩١/٣).

387 -: المصدر نفسه: (٣٩٤/٣).

وفي هذا يقول عبد القاهر الجرجانيّ: «فههنا عبارة مختصرة؛ وهي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى-: تعني بالمعنى المفهومَ من ظاهر اللّفظ والذي تصل إليه بغير واسطة؛ وبمعنى المعنى-: أن تعقل من اللّفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنىً آخر»٣٨٨.

لقد قدّم لنا الصّحابة الكرام نماذج عاليةً عن الاجتهاد الموفّق؛ الذي استثمر خصوبةَ البيان اللّغويّ في تفسير النّصوص؛ بما حقّقوه واقعاً في شتّى النّوازل التي نقل عنهم الاجتهاد فيها، وأقاموا من وحدة الأثر والمعنى أساساً للإلحاق والتّشريك بين أحكام القضايا والحوادث.

ومن شواهد ذلك من واقع اجتهادهم ما ثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ﷺ أنّه قتل الجماعة برجلٍ واحدٍ قتلوه غيلةً؛ وقال: «لو تَمَالأ عليه أهلُ صنعاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جميعاً»٣٨٩.

وأصلُ القصّةِ ما حدّثَ به المغيرةُ بن حكيم الصّنعانيّ عن أبيه؛ أنّ امرأةً بصنعاءً غابَ عنها زوجها، وتركَ في حِجْرِهَا ابناً له من غيرها؛ غلاماً يُقال لهُ أصيلٌ؛ فاتّخذتِ المرأةُ بعد زوجها خليلاً؛ فقالت له: إنّ هذا الغلامَ يَفْضَحُنَا فَاقْتُلْهُ؛ فَأَبَى فامتنعتْ منه؛ فَطَاوَعَهَا؛ فاجتمعَ على قتلِ الغُلامِ الرّجلُ، ورجلٌ آخر، والمرأةُ، وخادمُها؛ فقتلوهُ ثم قطّعوا أعضاءه، وجعلوهُ في عيبَةٍ وطرحوهُ في ركيّةٍ في ناحيةِ القريةِ ليس فيها ماءٌ، وذكرَ القصّةَ وفيها: فَأُخِذَ خليلُها فاعترف، ثم اعترفَ الباقون؛ فكتبَ يَعْلَى -وهو يومئذٍ أميرٌ- شأنَهُمْ إلى عمر ﷺ فكتب عمرُ بقتلهم جميعاً؛ وقال: واللهِ لو أنّ أهلَ صنعاءَ اشتركوا في قتلهِ لقتلتُهُمْ أجمعين٣٩٠.

ففي هذه الحادثة نجد عمر بن الخطّاب ﷺ قد جدّد الرّؤيةَ الاستنباطيّة للنّصّ، وعاد إليه ليأخذ منه حكم قتل الجماعة بالواحد بمقتضى المساواة في المعنى الذي ينبني عليه حكم النّصّ الوارد؛ فقد جاءت الآية: {**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ**

388-: دلائل الإعجاز: (ص/٢٦٣).

٣٨٩ – أخرجه: مالك في «الموطّأ»: (رقم: ١٣٦٨): كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسّحر، والشّافعيّ في «المسند» (ص/٢٠٢)، وعبد الرّزّاق في «المصنّف» (٤٧٦/٩)، وابن أبي شيبة في «المصنّف» (٤٢٩/٥)، والدّارقطنيّ في «السّنن» (٢٠٢/٣).

٣٩٠- القصّة أخرجها: البيهقيّ في «السّنن الكبرى»: (٥٨/١٢)، وعبد الرّزّاق في «المصنّف»: (٤٧٦/٩)؛ وأصل القصّة عند البخاريّ: (رقم: ٦٨٩٦): كتاب الدّيات: باب إذا أصاب قومٌ من رجل هل يعاقب أم يقتصّ منهم كلّهم؟.

ورواها أيضاً: قاسم بن أصبغ في «الجامع» كما ذكر ابن حجر في «تغليق التّعليق» (٢٥١/٥).

فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } ٣٩١ لتقرّرَ أصل حفظ الحياة؛ وأنّ السّبيل إليه هو أنّ النّفس التي أزهقت نفساً أخرى ليس لها جزاء عادلٌ إلاّ أن يلحقها عقوبة من جنس جنايتها.

فلمّا حدثت هذه الحادثة في عهد عمر؛ توقّف أوّلَ الأمر، واستعان بعليّ بن أبي طالب ﷺ حتى استقرّ رأيهما على قتل المشتركين في القتل؛ لأنّ «أل» في كلمة «النّفس بالنّفس» لبيان الجنس. وكما أنّ الشّخص الواحد إذا قتل عدّة أشخاص يقتل هو فقط لأنّه الجاني-: فكذلك في النّفس الواحدة يُقتصُّ من كلّ المشتركين في قتلها بجامع المعنى المتبادر من السّياق وهو «الجناية والعدوان على نفس بريئة»-: فكان مقتضى قوله تعالى: **{ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }** ٣٩٢ أنّ من أزهقَ الرّوحَ فرداً كان أو جماعةً يُقتصُّ منه؛ لأنّه لا اعتبار بالعدد ما دامت حقيقة الزّهوق قد قامت بالنّفس المجنيّ عليها؛ وإن كان الفقهاء فيما بعدُ قد اختلفت آراؤهم في المسألة.

وهناك شاهد آخر؛ إلاّ وهو فعل عمر في قضيّة العاقلة؛ فقد كان مفهوم العاقلة قاصراً على قبيلة الجاني وعصبته؛ بحيث إذا استقرّت في عنقه الدّية توجّهت إلى سائر عصبته ليجمعوها تخفيفاً عنه، ويتحمّلوها عنه قياماً بمعنى النّصرة التي كانت بأنواع منها: القسامة، والحِلْف، والولاء٣٩٣.

غير أنّ عمر ﷺ رأى أن يوسّع مفهوم العاقلة، ويخرجه من القصور على معنى القبيلة والعصبة إلى أفق معنويّ أرحب؛ ليشمل أهل الدّيوان وأهلَ الحرفة الواحدة؛ وكلّ من يمكن أن تنشأ بينهم رابطةٌ يتحقّق بها معنى النّصرة.

روى مطرّف عن الحكَم قال: «عمر أوّل من جعل الدّية عشرةً عشرةً في أعطيات المقاتلة دون النّاس»[٣٩٤].

وقد يثور ههنا تساؤل وجيه؛ وهو من أين تعلّم الصّحابة ﷺ عمليّة توسيع الوعاء البياني للنّصوص التّشريعيّة؟!.

391-: [سورة المائدة: ٤٥].

392-: [سورة البقرة: ١٧٩].

393-: ينظر: تعليل الأحكام لمحمّد مصطفى شلبي: (ص/٤٢).

394 -: أخرجه وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣٩٦/٥)، وانظر أيضاً: عبد الرزّاق، «المصنّف»: (٤١١/٩)، والزيلعي، نصب الرّأية»: (٣٩٦/٥).

وجوابه متلقّىً من سيرتهم العطرة التي كانت كلّها ترسيخاً لمعنى متابعة النّبيّ ﷺ؛ وما كان لهم أن يتنكّبوا هديَه في أيّ جزئيّة من جزئيّات التّشريع أو كلّيّة من كلّيّاته.

فقد ورد عن أبي أمامة ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ قال: «من استرسل إلى مؤمن فغبنه؛ كان غبنه ذلك ربا»٣٩٥؛ مع أنّ الرّبا المحرّم في النّصّوص الصّريحة ليس من أنواعه ولا من مضامينه بيع المسترسل؛ وإنّما تندرج هذه البياعات ضمن معنى الاستغلال والغرر؛ وهما بابان من أبواب الفساد في العقود؛ لكن لمّا كان الاستغلالُ والرّبا قد اجتمعا في وحدة الأثر والمعنى_ وهو هنا أكل المال بالباطل-: فإنّ النّبيّ ﷺ –فيما لو صحّ الحديث- يكون قد ألحقَ أدناهما بأعلاهما وهو «الرّبا»؛ إمعاناً في التّنفير عنه وتأكيد التّحذير منه؛ من باب التّوسّع الذي يزين اللّغة ولا يشينها.

ومن معاني توسيع الوعاء البيانيّ إلغاؤهم القيدَ إذا خرج مخرج الغالب، وكان العمل بالمطلق أجرى على سَنَنِ التّشريع؛ فقد ذكر الله تعالى حكم الطّلاق قبل المسيس وأنّه لا عدّة فيه للرّجل على المرأة؛ فقال سبحانه: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا**} ٣٩٦؛ فأدخل الصّحابة ﷺ الكتابيّة في حكم المؤمنة؛ عملاً بما يقتضيه إطلاق الحكم؛ مع إلغاء القيد الوارد في النّصّ وإهمال الأخذ به، لانتفاء الفارق المعنويّ بين المؤمنات والكتابيّات في خصوص النّكاح والطّلاق٣٩٧.

وممّا يتّصل بتوسيعهم الوظيفة البيانيّة للألفاظ؛ تفسيرهم للخمر بأنّها كلّ ما خامر العقل وغطّاه، ولم يقصروه على الإطلاق الشّائع الذي كان يتناول بضعة أنواع في عهدهم؛ فقد ثبت أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ خطب على منبر النّبيّ ﷺ فقال: «يا أيّها النّاس! إلاّ إنّه قد نزل تحريم الخمر

395-: أخرجه: البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٣٤٨/٥)، إلاّ أنّ فيه راويا ضعيفا؛ لكن وردت روايات أخرى في الموضوع تشهد لرواية البيهقي، منها ما رواه والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (١٢٦/٨)، والدّيلميّ في «مسند الفردوس»: (١٠٢/٣)، وابن الجوزي في «التحقيق في أحاديث الخلاف»: (١٨٤/٢).

396-: [سورة الأحزاب: ٤٩].

397-: ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله: (٨٧٣/٢)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١٥٧/١).

يومَ نزل وهي من خمسة؛ من العنب والتّمر والعسل والحنطة والشّعير-: والخمرُ ما خامر العقل»٣٩٨.

غير أنّ ههنا أمراً هامّاً؛ وهو أنّ الصّحابة ﷺ ما كانوا يعمدون إلى هذا التّوسيع لمجرّد التّزجية وحبّاً في التّشقيق؛ بل ما كانوا يلجأون إلى ذلك إلاّ عند الحاجة العمليّة؛ وبمقدار ما يجيزه البيان العربيّ وتسوّغه عادات العرب في الوضع والاستعمال، ويحتمله –أو يقتضيه- منطق التّشريع وروحه؛ بل بمقدار ما يحثّ عليه الشّارع سبحانه حين ينعى على الذين لا يجيلون عقولهم في معاني كتابه، ولا يسرّحونها في تدبّر آياته-: فيقول عزّ من قائل: { **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا** } ٣٩٩.

المطلب الثّاني: تحديد نطاق التّأويل باعتبار دلالة النّصّ التّشريعي:

إذا كانت عمليّة توسيع الوعاء البياني تستهدف استثمار وجوه دلالة النّصّ كافّةً بما فيها المعنى الأوّليّ المباشر؛ فإنّ التّأويل يقوم أساساً على استبعاد ذلك المعنى الأوّليّ؛ ليقيم مكانه معنىً ثانويّاً مرجوحاً بالاعتماد على ما هو أقوى منه دلالةً كي يتأتّى العمل بالنّصّين معاً، أو استناداً على قاعدة من قواعد التّشريع العامّة أو حكمة التّشريع٤٠٠؛ فهو عدولٌ عن الظّاهر المتبادر إلى المعنى المستكنّ غير المباشر لوجود ما ينهضُ بقوّته في خصوص ذلك الموضع؛ تكييفاً لمنطق اللّغة على أساس إرادة المشرّع-: وإرادةُ الشّارع هي المحور الذي يقوم عليه «التّأويل».

فالتّأويل على هذا يتوقّف على عنصر الرّأي الذي يوجّه الاجتهاد إلى البحث عن مراد الشّارع والتّفتيش عن السّبب الذي يعتبر الموجبَ لتشريع الحكم، ثم يوازن بين ما تحصّل له بعد البحث والاستقراء وبين مقتضيات النّصّوص المتعارضة في ظاهرها؛ ليستخلص بعد الاجتهاد والنّظر مرادَ الشّارع بدقّة؛ وفي ضوئه يعدلُ إلى تقديم المعاني المرجوحة للنّصّ على المعاني الرّاجحة لغويّاً؛ لاعتضادها بمرجّحات تشريعيّة ذات اعتبار ووزن.

وعلى هذا؛ فإنّ مجال التّأويل ليس النّصّوص المفسّرةَ ولا المحكمة؛ لأنّها مستغنيةٌ بنفسها وبوضوح إرادة المشرّع فيها عن تدخّل الرّأي والتّأويل في تجليتها وتوضيحها؛ والنّصّ إذا كان

398-: أخرجه البخاري: (رقم: ٤٢٥٣): كتاب التفسير، باب قوله: { **إِنَّمَا الخَمْرُ والمَيْسِرُ والأَنْصَابُ والأَزْلَامُ** } ، ومسلم: (رقم: ٥٣٦٠): كتاب التفسير، باب في نزول تحريم الخمر.

399-: [سورة محمد: ٢٤].

400-:أبو زهرة، أصول الفقه: (ص/١٣٧)، والدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/٤٠).

مفسّراً قاطعَ الدّلالة على معناه-: فإنّ ذلك المعنى يغدو حينئذ متعيّناً فهمه من النّصّ؛ لأنّه لا يحتمل معنى آخر البتّة[٤٠١]:- وهذا ما أدّى الأصوليّين إلى تقرير أنّه لا اجتهاد في مورد النّصّ المفسّر؛ لأنّ بيانه قاطع انسدّ به باب التّأويل[٤٠٢].

وإذا خرجت القطعيّات عن دائرة التّأويل والرّأي -لما سبق من أنّ القواطع تمثّل الأسس المرجعيّة للرّأي-؛ فإنّ نطاق التّأويل يغدو قاصراً على سائر الأدلّة الشّرعيّة التي لا تنفكّ عن «عنصر الاحتمال المقبول». ذلك أنّ الاحتمال قرينُ الخفاء والتّردّد؛ كما أنّ القطعَ قرينُ الوضوح والبيان.

ويُضاف إلى هذا المجال مجالٌ آخر؛ ألاَ وهو تعارض النّصّوص التّشريعيّة؛ حيث يعمل على رفع ما بينها من تعارض في ظاهر الأمر؛ ويدرأ عنها التّعاند الماثلَ في أوهام المكلّفين. وقد كان هذا المجال من أهمّ أسباب اختلاف الصّحابة ومن بعدهم في الاجتهاد بالرّأي.

ولئن افترق التّأويل عن توسيع الوعاء البيانيّ من جهة الحقيقة؛ فإنّه يفترق عنه أيضاً من ناحية المتعلّق؛ فعمليّة التّوسيع تلك تعرض للألفاظ المفردة كما تعرض للمعاني بالأصالة؛ بينما لا يتعلّق التّأويل إلاّ بالمعاني[٤٠٣]، ولا يعرض للألفاظ إلاّ من حيث موقعها من تركيب العبارة أو النّصّ.

ولقد كان التّأويل عند الصّحابة شاملاً في متعلّقاته؛ فقد تناول تأويل النّصوص، كما تناول تأويل الأعمال والأحداث[٤٠٤]؛ وذلك يرجع بنا إلى أنّ الرّأي عندهم لم تكن مناهجه خاضعةً للقيود والمواضعات التي استحدثت بعد تدوين المعارف والعلوم.

وقد فتح الصّحابة الكرام باب التّأويل على نحو سديد ودقيق، وكان لهم الفضل الأكبر في تحديد نطاقه؛ إذ استبعدوا من دائرته الأحكام القطعيّة والعقائديّة؛ وقصروا دوره على دائرة

401-: الدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٤٩).

402-: البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار: (٥٠/١).

403-: ينظر:

ابن تيمية، موافقة صريح المنقول لصحيح المنقول: (١٢٠/١)، ابن جرير، جامع البيان: (٧٤/١-٨٩)، وأديب الصالح، تفسير النصوص: (٣٥٩/١-٣٦٥)، والدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٥١).

404-: الدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٥٢).

المحتملات والأحكام العمليّة التي للخلاف فيها موضع؛ وهو ما يقرّره الشّوكانيّ -رحمه الله- بقوله عمّا يدخله التّأويل بأنّه: «أغلب الفروع؛ ولا خلاف في ذلك!»٤٠٥.

ومن بين جملة الدّلالات-: يرتكز عمل التّأويل على «الظّاهر والنّصّ» بالمعنى الذي فسّرهما به جمهور الحنفيّة، أو على «الظّاهر» باصطلاح الجمهور؛ أمّا المجمل فإنّ التّأويل لا يعرض له إلاّ على نحوٍ ضيّق؛ وفي حال ما إذا افتقد تفسير الشّارع له تفسيراً شاملاً٤٠٦.

وكما يخرج عن نطاقه المجمل الذي فسّر بدليل قاطع من قِبَلِ الشّارع؛ يخرج أيضاً الخفيّ-: لأنّ الخفاء فيه ليس من ذات الصّيغة وإنّما نشأ من عارضٍ خارجٍ عنها؛ جعل في انطباقه على بعض أفراده شيئاً من اللّبس والإبهام.

أمّا المشكل؛ فيعرض له التّأويل إذا كان الإشكال ناشئاً عن التّعارض الظّاهري بين النّصوص؛ إمّا بالتّوفيق بينها على نحوٍ يزيل ذلك التّعارض الظّاهريّ، أو باعتبار أحد الدّليلين مخصّصاً لعموم الآخر، أو بترجيح العمل بأحدهما دون الآخر بأدلّة التّرجيح المعتبرة٤٠٧.

ولمّا كان التّأويل عدولاً عن المعنى الرّاجح لغةً إلى المعنى المرجوح؛ فإنّه يفتقر بداهةً إلى معضدّات من خارج؛ إمّا من دليلٍ آخرَ أو إجماعٍ أو قاعدةٍ تشريعيّةٍ قارّة.

فقد وجدنا جمهرةً من الصّحابة ﷺ يفسّرون قول الله تعالى: **{وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ}** ٤٠٨ بغير ما يتبادر من لغويّة النّصّ؛ وهو معنى النّهي عن بذل النّفس ودفعها إلى الموت؛ ولو كان ذلك جهاداً في سبيل الله.

فقد فسّروا ذلك بما سوى الجهاد؛ كما فسّرها بعضهم بالنّفقة، وبعضهم باليائس من التّوبة يلقي بنفسه.

روى مدرك بن عوف قال: إنّي لعند عمر؛ قلت: «إنّ لي جاراً رمى بنفسه في الحرب فقتل؛ فقال ناس: ألقى بيده إلى التّهلكة»، قال عمر: «كذبوا! لكنّه اشترى الآخرة بالدّنيا»٤٠٩.

405-: إرشاد الفحول: (ص/١٥٥).

406-: الدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٦٩).

407-: الدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٠٣).

408-: [سورة البقرة: ١٩٥].

وروى يزيد بن أبي حبيب عن أسلم أبي عمران قال: غزونا القسطنطينية وعلى الجماعة عبدالرحمن بن الوليد؛ والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة؛ فحمل رجل على العدو فقال الناس: مه مه! لا إله إلاّ الله! يلقي بيديه إلى التهلكة؛ فقال أبو أيوب: سبحان الله! أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار؛ لما نصر الله نبيه وأظهر دينه قلنا: هلم نقيم في أموالنا ونصلحها؛ فأنزل الله على نبيه ﷺ يرد عليه ما قلنا: {**وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوَاْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**} ؛ فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو؛ فما زال أبو أيوب شاخصا في سبيل الله حتى دفن بأرض الروم»٤١٠.

وذهب حذيفة بن اليمان وابن عباس والبراء بن عازب ﷺ إلى أنّ المعنى: «لا تلقوا بأيديكم بأن تتركوا النفقة في سبيل الله وتخافوا العيلة فيقول الرجل ليس عندي ما أنفقه»٤١١؛ وإلى هذا المعنى ذهب البخاري إذ لم يذكر غيره٤١٢.

وعن البراء بن عازب ﷺ في قوله: {**وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**} قال: هو الرجل يصيب الذّنوب فيلقي بيده إلى التّهلكة يقول لا توبة لي»٤١٣.

409-: رواه ابن جرير في «تفسيره»: (٣٢١/٢) وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٢٠٨/٤) وأحمد في «العلل ومعرفة الرّجال»: (٢٦٣/٢) وقد جوّد الدّارقطنيّ «العلل»: (٢٠٨/٢) إحدى طرق الحديث.

410-: القصّة أخرجها أبو داود في السّنن: (رقم: ٢١٥١): كتاب الجهاد، باب في قوله تعالى: {**وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**} ، والتّرمذي في الجامع: (٢٨٩٨): كتاب التفسير، باب ومن سورة البقرة، وقال: حسن صحيح غريب، وكذا النّسائي في السّنن الكبرى: (٢٩٨/٦)، والحاكم في المستدرك: (٣٠٢/٢)، وقال: على شرط الصّحيحين ولم يخرّجاه، وابن حبّان في صحيحه «الإحسان»: (٩/١١)، والبيهقي في «السّنن الكبرى»: (٤٥/٩)، وأبو داود الطّيالسي في «المسند»: (٨١/١).

411-: رواه عن حذيفة وابن عبّاس: ابن جرير في «التّفسير»: (٢٠٠/٢) من طرق عدّة، ورواه عن البراء: أحمد في «المسند»: (رقم: ١٧٧٤٧)، وابن جرير في «التّفسير»: (٢٠٢/٢-٢٠٣)، وابن مردويه كما في تفسير ابن كثير: (٥٣١/١).

412-: صحيح البخاري: (رقم: ٤١٥٤): كتاب التفسير، باب قوله: {**وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**} .

413-: رواه البيهقي في «شعب الإيمان»: (٤٠٨/٥)، وابن حزم في «المحلّى»: (٢٩٤/٧)، ورواه ابن المنذر كما في فتح الباري: (١٨٥/٨).

وممّا يندرج في أمثلة التّأويل لدى الصّحابة أيضاً مسألة عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها؛ فآية البقرة وهي قوله تعالى: **{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ}** ٤١٤ تقتضي أنّ عدّتها تنتهي بأربعة أشهر وعشرة أيّام وإن لم تضع حملها في هذه المدّة، أمّا آية الطّلاق وهي قوله تعالى: **{وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا}** ٤١٥ فتقتضي العموم؛ وهو أنّ عدّتها تنتهي بوضع الحمل وإن كان يوماً واحداً.

وبسبب من هاتين الدّلالتين فقد اختلف الصّحابة في تحديد الحكم الدّقيق لاختلافهم في منهج تأويل الآية؛ إذ ذهب عليّ وابن عبّاس إلى أنّها تعتدّ بأبعد الأجلين؛ احتياطاً وعملاً بمقتضى الدّليلين جميعاً. أمّا عمر وابن مسعود ومن وافقهما فجعلوا عدّتها وضع الحمل طالت المدّة أم قصرت؛ وقال ابن مسعود لمّا بلغه قولهما: «أتجعلون عليها التّغليظ ولا تجعلون لها الرّخصة؟! لنزلت سورة النّساء القصرى بعد الطّولى»٤١٦.

ومن هذا النّمط أيضاً تأويل أمّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- لعموم اعتزال النساء الوارد في قوله تعالى: **{وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ}** ٤١٧ بأنّه ما فوق الإزار؛ فقد ثبت عنها أنّها قالت: «كان إحدانا إذا كانت حائضا أمرها رسول الله ﷺأن تأتزر في فور حيضتها ثم يباشرها»٤١٨.

وكما حصل التّأويل في النّصّوص والأقوال؛ حصل أيضاً في أفعاله ﷺ؛ فقد أوّلت عائشة وابن عبّاس ﭬ تحصيب النّبيّ ﷺ ونزوله بالأبطح بعد النّفر من منى-: على أنّه لم يقصد به التّشريع؛ فقد ثبت عن عائشة أنّها قالت: «نزول الأبطح ليس بسنّة؛ إنّما نزله رسول الله ﷺ لأنّه كان أسمح

414-: [سورة البقرة: ٢٣٤].

415-: [سورة الطلاق: ٤].

416-: أخرجه البخاري: (رقم: ٤١٦٨): كتاب التفسير، **{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا}**.

417-: [سورة البقرة: ٢٢٢].

418-: أخرجه مسلم: (رقم: ٤٤١): كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار.

لخروجه إذا خرج»٤١٩، أمّا ابن عبّاس فقد قال في ذلك: «ليس التّحصيب بشيء؛ إنّما هو منــزل نزله رسول الله ﷺ»٤٢٠.

وممّا يؤيّد تأويلهما قول أبي رافع –رض-: «لم يأمرني رسول الله ﷺ أن أنزل الأبطح حــين خرج من منى؛ ولكنّي جئت فضربت فيه قبّته؛ فجاء ونزل»٤٢١.

وحمله أبو بكر وعمر وعثمان وابن عمر على أنّه ســنّة؛ كمــا أورد ذلــك «مســلم» عقــب الروايات السابقة.

ومن أمثلة التّأويل أيضاً تأويل الصّحابة لنصوص القطع في السّرقة -وهي نصوص واضــحة الدّلالة؛ إلاّ أنّ للاحتمال التّفصيليّ فيها مجالاً؛ حيث استثنوا بعض أحوال السّرقة من عمــوم مــا تتناوله النّصّوص الواردة في الموضوع –وهي لم تفرّق بين سارق وسارق-، وكان مستندهم فــي هذا التّأويل شبهة الملك تارة؛ وحاجة السّارق تارة أخرى؛ وكلٌّ ذلك شبهة.

فقد روى مالك بسند متّصل أنّ عبد الله الحضرميّ جاء بغلام له إلى عمر بن الخطّــاب فقــال له: اقطع يد غلامي فإنّه سرق؛ فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق مرآة لامرأتي ثمنها ســتّون درهما؛ فقال عمر: أرسله فليس عليه قطع؛ خادمكم سرق متاعكم!»٤٢٢.

كما روى محمّد بن الحسن الشّيباني قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حمّاد بن إبراهيم أنّ معقل بــن مقرّن المزني أتى عبد الله بن مسعود ﷺ بأمة له زنت، قال: اجلدها خمسين جلدة؛ فقال: إنّهــا لــم تحصن! قال عبد الله: إسلامها إحصانها، قال: فإنّ عبدا لي سرق من عبد لي آخر، قــال: «لــيس عليه قطع؛ مالك بعضه من بعض»٤٢٣.

وممّا يندرج في نطاق التّأويل أيضاً ذهابُ عليّ وزيد بن ثابت وابن مسعود إلــى أنّ الجــدّ لا يحجب الإخوة؛ بل يتقاسمون الميراث٤٢٤، ولم يجعلوه بمنــزلة الأب؛ لمصــيرهم إلــى تأويــل

419-: أخرجه مسلم: (رقم: ٢٣١١): كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر.

420-: أخرجه البخاري: (رقم: ١٦٤٥): كتاب الحج، باب المحصب، ومسلم: (رقم: ٢٣١٣): كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر.

421-: أخرجه مسلم: (رقم: ٢٣١٤): كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر.

422-: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ١٣٢١): كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه.

423-: محمّد بن الحسن، كتاب الآثار: (ص/١٠٧).

424-: ينظر:

تسميته «أباً» في قوله تعالى: {**وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ**} [٤٢٥] على أنّها مـــن باب التّوسّع والمجاز في العبارة؛ وخالفهم في ذلك أبو بكر وابن عبّاس وابن عمر وابـــن الزّبيـــر وحذيفة بن اليمان ومعاذ بن جبل وأبيّ بن كعب وعائشة ﷺ٤٢٦.

ومن أمثلته أيضاً حمل عمر ﷺ آيات الفيء على المنقول دون العقّار٤٢٧؛ رغم أنّها تتنـــاول الجميع باللّفظ، ورغم أنّ النّبيّ ﷺ قد قسم خيبر منقولها وعقّارها.

---

[425] -: [سورة يوسف: ٣٨].

426-: سبق تخريجه: (ص/١٥٧).

427-: سبق تخريجه: (ص/٨٠).

المطلب الثّالث: تبيين مراد الشّارع من الصّيغ الشّاملة:

تضمّن القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة نصوصاً تشريعيّةً كثيرةً جاءت صياغتها على نحوٍ من الشّمول والشّيوع الذي كان في حاجة إلى بيان التّخصيص والتّقييد؛ لتضييق دائرة الاستغراق والشّمول وتقليل الشّيوع والتّناول في مضمون تلك النّصوص؛ وإلى جانب التّخصيص والتّقييد الوارد في نصوص الكتاب والسّنّة-: نجد الشّارع الحكيم قد ترك بعض العمومات والإطلاقات إلى المجتهدين، وكان ذلك التّرك تخويلاً ضمنيّاً لهم بأن يبذلوا جهدهم في استثمار تلك الصّيغ وفق ما يحقّق لهم المصالح المعتبرة في معاشهم ومعادهم.

وبما أنّ القرآن الكريم كان يتناول الأحكام على نحوٍ كلّيٍّ وعامٍّ في أغلب التّشريعات؛ فإنّ السّنّة النّبويّة هي التي تولّت مسؤوليّة البيان والتّفسير والتّفصيل؛ تفسيراً لمجمل القرآن، وتخصيصاً لعامّه، وتقييداً لمطلقه. ورغم أنّ هذا البيان بأنواعه كلّها قد تناول غالب النّصّوص التّشريعيّة؛ إلاّ أنّ ثمّة عدداً منها ترك تخصيصه وتقليل شيوعه إلى اجتهاد المجتهدين.

ورغم أنّه شاع بين علماء الشّريعة مقولة أنّه «ما من عامٍّ إلاّ وقد خصّص»[428]؛ إلاّ أنّ هذا ليس على إطلاقه؛ وإنّما قصد به أنّ كثرة وقائع التّخصيص في النّصّوص التّشريعيّة قرينة دالّةٌ على أنّ الشّارع لم يُرِدْ من العامّ -في الأغلب- شموله لسائر أفراده التي ينطبق عليها بمقتضى منطقه اللّغويّ؛ لأنّ احتمال التّخصيص قائم؛ وهو احتمالٌ قويّ أورث شبةً في إرادته للعموم[429].

وقد تبرّم الشّاطبيّ -رحمه الله- بدعوى أنّ عمومات القرآن قابلة للتّخصيص دائماً؛ فقال: « فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأنّ غالب الأدلّة الشّرعيّة وعمدتها هي العمومات؛ فإذا عدّت من المسائل المختلف فيها -بناءً على ما قالوه أيضا من أنّ جميع العمومات أو غالبها مخصّصٌ- صار معظم الشّريعة مختلفاً فيها؛ هل هو حجّة أم لا! ومثل ذلك يُلقى في المطلقات؛ فانظر فيه-: فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الإشكال المحظور؛ وصارت العمومات حجة على كلّ قول. ولقد أدّى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى وهى أنّ عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتدٌّ به في حقيقته من العموم -وإن قيل بأنّه حجّة بعد التخصيص-، وفيه ما يقتضى إبطال الكلّيّات القرآنيّة وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلاّ بجهة من التّساهل وتحسين

428-: ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: (١٤٢/٢)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (٢٤٤/١).

429-: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (٣٠٦/١-٣٠٩)، وأديب الصالح، تفسير النصوص: (١٠٧/٢)، والدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/٣٨٨).

الظّنّ؛ لا على تحقيق النّظر والقطع بالحكم-: وفي هذا إذا تُؤمّل توهين الأدلّة الشّرعيّة وتضعيفُ الاستناد إليها»٤٣٠، إلى أن يقول: «وجميع ذلك مخالفٌ لكلام العرب ومخالف لما كان عليه السّلف الصّالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب في اللّسان، وبحسب قصد الشّارع في موارد الأحكام، وأيضاً فمن المعلوم أنّ النّبيّ ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً على وجهٍ هو أبلغ ما يكون وأقربُ ما يمكن في التّحصيل؛ ورأسُ هذه الجوامع العمومات فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أُخَر فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة»٤٣١.

ورغم أنّ هذا الذي قرّره الشّاطبيّ –رحمه الله- يمثّل إعادة اعتبار لعمومات القرآن وتنبيهٌ على فائدة بقائها دون تخصيص؛ إلاّ أنّ التّشريعات التّفصيليّة وجزئيّاتها لا تنفكّ عن قيام احتمال التّخصيص.

هذا الاحتمال الملازمُ لعمومات نصوص تلك التّشريعات؛ أعطى تشجيعاً للمجتهدين على تجديد النّظر فيها كلّما دعت الحاجة، وفتح باباً لتسويغ القيام بالتّخصيص والتّقييد حتى فيما يتعلّق بالنّصّوص التي سبق أن عرض لها التّخصيص والتّقييد؛ إمّا قياساً على التّخصيصات السّابقة؛ أو مصيراً إلى تحكيم المصلحة العامّة التي تُعتبر مقصداً جوهريّاً قطعيَّ الاعتبار في التّشريع؛ أو عملاً بدلائل قارّة لها من القوّة والاعتبار وزن وحرمة.

وحينئذ لا يكون ذلك التّخصيص إلغاءً لإرادة المشرّع الأولى؛ وإنّما هو بيان لها وتفسيرٌ يكشف عن كونها استهدفت من العموم قصرَه على بعض أفراده ابتداء، وأنّ إرادةَ الخصوص كانت مضمّنةً في النّصّ ذاته؛ ولم تظهر إلاّ ببيان السّنّة النّبويّة أو الاجتهاد بالرّأي المستند إلى المرجّحات المعتبرة في التّشريع٤٣٢؛ وإنّما كانت تلك المرجّحات معتبرةً لأنّ الشّارع هو الذي نصبَ الأدلّة الصّريحة على اعتبارها، وأوجب على المجتهدين ملاحظتها، وحذّر فيما لا يحصى من مواقع النّصّوص من تجاوزها وإهمالها.

430-: الموافقات: (٢٩٠/١-٢٩١).

431-: المصدر نفسه: (٢٩١/١-٢٩٢).

432-: وذلك من الفروق الدّقيقة بين النّسخ والتّخصيص؛ ينظر:
البخاري، كشف الأسرار: (١٩٨/١)، ابن أمير الحاج، التّقرير والتّحبير: (٢٤٠/١).

أمّا التّخصيص بالقياس؛ فقد انتفت الغضاضةُ عن استعماله منذ أن تقــرّر اعتبــاره وتحــدّدت منــزلته بين مصادر التّشريع؛ وأنّه مجرّد مظهرٍ للأحكام لا مثبت لهــا[433]؛ لأنّ مهمّــة إثبــات الأحكام وإنشائها إنّما هي للشّارع سبحانه، وقصارى ما ينهض به القيــاس-: هــو الكشــف عــن الاستواء بين الحادثة المستجدّة وبين السّابقة الشّرعيّة التي قرّر حكمها النّصّ الشّرعيّ؛ بمعنــى أنّ القياس وسيلةٌ لإلحاق المسكوت عن حكمه بالمنطوق بحكمه؛ بجامع الاشتراك في معنى منصوص أو مستنبط يؤكّد وثاقةَ الارتباط بين الأصل والفرع حكماً وأثراً؛ ســمّاه الأصــوليّون فيمــا بعــد «العلّة»؛ وإنّما سمّي هذا قياساً ولم يسمّ دلالة إشارة؛ لأنّ دلالة المعنى فيه عقليّــة التزاميّــة غيــر مباشرة؛ ولو كانت مباشرةً لكان مرجع الإلحاق فيها إلى منطق اللّغة ممّا خصّه الأصوليّون باســم دلالة الإشارة[434].

أمّا التّخصيص بالمصلحة؛ فقد سبق بيان كونها مقصداً جوهريّاً في التّشريع؛ يدخل فــي بنيــة سائر الأحكام الشّرعيّة كلّيّها وجزئيّها، وأنّ اعتبارها في الشّرع قطعيّ لا ظنّيّ؛ والخــلاف الــذي ظهر بعد عصر الصّحابة في حكم التّخصيص بها له مناشئه التي تسوّغه وخلفيّاته التي تفسّر آراء أصحابه؛ وتبسط العُذرَ لمعارضيه؛ خاصّة إذا علمنا أنّه لم يصدر إلاّ عن غيرةٍ صادقةٍ على أحكام الشّريعة أن يتلاعب بها الحكّام والمغرضون.

هذا؛ ويعتبر أقوى ما خصّص به الصّحابة النّصوص التّشريعيّة اجتهاداً بالرّأي-: «الإجماع»؛ وليس يُقصد بالإجماع في هذا الموضع ما كان مستنده نصّاً شرعيّاً لأنّ مرجع التّخصيص حينئــذ إلى النّصّ لا إلى الإجماع؛ بل يُقصد به ما كان مستنده غير نصّيّ ممّا بعث عليه الاجتهاد بالرّأي؛ وفق المصلحة أو سدّ الذّرائع أو غيرهما من قواعد التّشريع ومقرّراته:- بناءً على أنّ دورَ الــرّأي في ذلك ينصبُّ على الاجتهاد في التّوفيق بين الأصل العامّ الذي قرّره النّصّ وبين مناطه الــواقعيّ المتمثّل في الحادثة محلِّ الاجتهاد؛ سعياً إلى تحقيق المقصد الذي شرع من أجله الحكــم المضــمّن في النّصّ التّشريعيّ العامّ؛ إمّا من باب تحقيق المنــاط، وإمّــا عمــلاً بمــآل التّطبيــق وثمرتــه المتوخّاة[435].

433-: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (١٠٥/٢).

434-: عبد العزيز البخاري،كشف الأسرار: (٦٨/١-٦٩)، وأديب الصالح، تفسير النّصوص: (٤٧٨/١-٤٧٩).

435-: يراجع حول أهمّيّة التّخصيص بالإجماع:
الدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/٤٩٤).

هذا التّصرّف الاجتهاديّ؛ هو الذي تصدح به اجتهادات الصّحابة الكرام، وتنطق به الشّواهد المأثورة عنهم خلال خلافتهم للنّبيّ ﷺ على مصالح الأمّة الدّينيّة والدّنيويّة.

ومن أظهر الأمثلة على تخصيصهم للعموم بالإجماع؛ مصيرهم إلى تضمين الصنّاع إذا ادّعوا هلاك ما بأيديهم من المتاع والأشياء، ما لم يقيموا البيّنة على عدم التّعدّي أو التّقصير.

إذ الأصل المقرّر في النّصّوص أنّ الأجير لا يضمن ما هلك بيده، وأنّ يدَه يدُ أمانة لا يدُ ضمان وغصب؛ وهو تقريرٌ لرفع المسؤوليّة عن هلاك الأشياء والأموال عن الصنّاع والأجراء؛ ما لم يثبت عنهم التّعدّي أو التّقصير في الحفظ.

غير أنّ الزّمان لمّا تغيّر تدريجيّاً، وبدأ الوازع الدّاخليُّ يضعف في النّفوس، وكان من النّاس من اعتنق الإسلام ولمّا يحسُنْ إسلامه بعد، وكان كثيرٌ من هؤلاء الذين أسلموا أربابَ صنائعَ وحرفٍ يحتاج إليها النّاس؛ فإنّ الصّحابة في عاصمة الخلافة وفي غيرها قد لاحظوا كثرة الدّعاوى المرفوعة ضدّ هؤلاء الصنّاع والأجراء. وبدافعٍ من مسؤوليّة الخلفاء –خصوصاً- والصّحابة الذين يقاسمونهم المسؤوليّة –عموماً- على إقامة مصالح النّاس؛ والسّهر على انتظام أمور الدّولة والرّعيّة على أحسن وجه-: فقد هرعوا إلى إعادة النّظر في مسألة اعتبار هؤلاء الصنّاع أمناء –في الاعتبار القضائيّ-، وانتهى بهم النّظر والاجتهاد إلى اعتبار العوارض المستجدّة والمتغيّرات الطّارئة؛ وجَعْلِهَا إضافةً ذات وزن وتأثيرٍ في نوعيّة الحكم:- إلى أن خرجوا بحكم جديد يقرّرُ تضمين هؤلاء الصنّاع، واستثناء حكمهم من عموم النّصّ القاضي بأنّهم مؤتمنون على ما بأيديهم.

ورد عن علي ﷺ أنّه ضمّن الصّوّاغَ والقصّار ومن في حكمهما وقال: «لا يصلح النّاس إلاّ ذاك»[436]، وقد شاع اجتهاده هذا بين الصّحابة، ولم يُعلم له مخالف فصار في حكم الإجماع.

ومن أمثلة تخصيص الصّحابة للعموم بالإجماع؛ قولهم بجواز عقد الاستصناع؛ وهو عقدٌ على شراء شيء في المستقبل سيصنع على هيأة معيّنة يطلبها المشتري؛ فكان ذلك ممنوعاً ابتداءً لمكان الجهالة وانعدام محلّ البيع وقتَ العقد.

غير أنّ الصّحابة ﷺ لمّا رأوا التّعامل به جارياً، ووجدوا مصلحة النّاس مقتضيةً له، وحاجتَهم ماسّةً إليه، ولم يروا فيه ما يوجب المنع-: رجعوا إلى النّصّوص التي تقضي عموماتها بالمنع من

---

436 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٢٢/٦)؛ ونقل عن الشافعي تضعيفه، ورواه ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣٦٠/٤).

بيع ما لم يُقبض وما لم يُملك بعد؛ فأجروا عمومَها في العقود الأخرى على الأصل، واستثنوا من ذلك الاستصناع؛ وقد كان إجماعهم في المسألة سكوتيّاً؛ بمعنى أنّهم أقرّوا التّعامل بالاستصناع ولم يمنعوه؛ وقد عُلِمَ من سيرتهم أنّهم لا يسكتون على باطل ولا يقرّون على منكر.

وقد استفاض إجماعهم في ذلك؛ وحكاه عنهم الفقهاء في مصنفات الفقه ومدونات الأحكام[٤٣٧].

أمّا تخصيص النّصّ بالقياس؛ فله في واقع اجتهادات الصّحابة شواهد كثيرة؛ منها تنصيفهم حدَّ القذف على العبد قياساً على تنصيف حدّ الزّنا على الإماء؛ الوارد في قوله تعالى: **{فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}** [٤٣٨]، أمّا النّصّ العامّ الذي ورد في حكم القذف فهو قوله تعالى: **{وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}** [٤٣٩]؛ وهو يفيد بعمومه أنّ حدّ الفرية ثمانون جلدةً لا فرق في ذلك بين حرّ وعبد؛ ولا بين ذكر وأنثى.

وقد روى مالك عن أبي الزّناد «أنّ عمر بن عبد العزيز جلد عبداً في فريةٍ ثمانين»[٤٤٠] عملاً بعموم الآية؛ وجرياً على الأصل المتقرّر وهو العمل بالعامّ إلى أن يظهر المخصّصُ أو النّاسخ.

غير أنّنا إذا رجعنا إلى عهد الخلفاء الرّاشدين؛ فإنّنا نجدهم قد خصّصوا عمومَ الآية القاضي بكون الحدّ المقرّر في الفرية ثمانين، وجعلوه أربعين جلدةً إذا كان القاذفُ عبداً؛ قياساً على تنصيف حدّ الزّنا على الإماء بجامع «الجناية والرّقّ» في كلٍّ.

قال أبو الزّناد بعد أن حكى فعلَ عمر بن عبد العزيز السّابق: «فسألتُ عبد الله بن عامر بن ربيعة عن ذلك فقال: «أدركتُ عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان والخلفاء هلمّ جرّاً؛ فما رأيت أحداً جلدَ عبداً في فريةٍ أكثر من أربعين»[٤٤١].

437-: محمّد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير: (ص/٣٢٥)، والسرخسي، أصول السرخسي: (٢٠٣/٢)، والجصاص، أحكام القرآن: (170/١)، والفصول في الأصول: (٣٨/٢).

438-: [سورة النّساء: ٢٥].

439-: [سورة النّور: ٤].

440-: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ١٣٠٤): كتاب الحدود، باب الحد في القذف والنفي والتعريض.

ولم يقف نظر الصّحابة في أحكام الأرقّاء عند هذا الحدّ؛ بل نجدهم قد عدَّوْا معنى التّنصيف في «أحكام الرّقّ» إلى دائرة أوسع؛ فقد حكموا بأنّ العبد لا يتزوّج أكثر من اثنتين، ولا يطلّق أكثر من مرّتين-: وذلك تخصيصٌ لعموم قوله تعالى: **{وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ}** ٤٤٢، وقوله تعالى أيضاً: **{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ}** ٤٤٣.

قال عمر بن الخطّاب ﷺ: «لو أستطيع أن أجعل عدّة الأمة حيضةً ونصفاً لفعلتُ»، فقال رجل: «يا أمير المؤمنين؛ فاجعلها شهراً ونصفاً» فسكت٤٤٤.

يقول ابن القيّم تعليقاً عليه: «والمقصود أنّ الصّحابة نصّفوا ذلك؛ قياساً على تنصيف الله سبحانه الحدَّ على الأمة»٤٤٥.

أمّا التّخصيص بالمصلحة فقد سبق بيانه عند الحديث عن الأسس المرجعيّة للاجتهاد بالرّأي؛ لكن يحسن التّمثيل له بامتناع سيّدنا عمر عن قسمة سواد العراق –وقد سبق ذكر القصّة كاملة-؛ فقد وجد ﷺ نفسَه أمام نصوص صريحة في قسمة الغنائم والفيء؛ فآية الأنفال وهي قوله تعالى: **{وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنتُمْ بِاللّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}** ٤٤٦؛ صريحة العموم في أنّ القسمة تشمل المنقول والعقّارَ، أمّا فعل النّبيّ ﷺ فهو أصرح في إجراء الآية على عمومها؛ إذ ثبت أنّ الله تعالى لمّا فتح عليهم خيبر قسمها ﷺ كما

441-: المصدر نفسه والموضع نفسه.

442-: [سورة النّساء: ٣].

443-: [سورة البقرة: ٢٢٨].

444-: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٤٢٦/٧)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١٢٠/٤)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٢٢١/٧).

445-: إعلام الموقّعين: (١٦٠/١).

446-: [سورة الأنفال: ٤١].

تشهد بذلك الرّوايات الصّحيحة[٤٤٧]؛ دون تفريقٍ بين عقّارها ومنقولها؛ بل يشهد له قول عمـــر ﷺ نفسه: «أما والذي نفسي بيده؛ لولا أن أترك آخر النّاس بَبَّاناً[٤٤٨] ليس لهم من شيء ما فُتحتْ عليّ قريةٌ إلاّ قسمتها كما قسم رسول الله خيبر؛ ولكن أتركُها خزانةً لهم يقتسمونها»[٤٤٩].

رغم هذا العموم الصّريح؛ نجد عمر ﷺ يمتنع عن قسمة أرض السّواد؛ معلّلاً امتناعه بخوفــه على مصلحة المسلمين العامّة؛ وذلك حين يعدم بيت المال الموارد الماليّة التي تصبّ فيه وتكـــون مصدراً للنّفقة على مصالح الأمّة من سدِّ الثّغور ورواتب العمّـــال والجنـــود، وجرايـــات الفقـــراء والمساكين الذين لا يقدرون على العمل والكسب؛ إلاّ أنّه أبقى عمومَ الآية جارياً في غير العقّار من سائر المنقولات؛ وكان تخصيصه ﷺ بمقدار الحاجة العامّة.

يقول الشّيخ محمّد مصطفى شلبي بعد أن ساق عدّة آثار حول امتناع عمر عن القسمة: «فهـــذه الآثار تبيّن لنا وجهة نظر الفاروق ﷺ فيما ذهب إليه؛ فهو يسلّم لهم أنّ هذا المال ممّا أفاء الله على المقاتلين بأسيافهم، وأنّ حكمَه التّقسيم كما فعل رسول الله ونطق به القرآن الكـــريم؛ ولكنّـــه يبـــيّن المانع منه فيقول: فكيف بمن يأتي بعدكم؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهـــي محتاجـــة إلـــى نفقة؛ مبيّناً بذلك ما يترتّب على التّقسيم من الضّرر العامّ الذي يلحـــق المســـلمين فـــي حاضـــرهم ومستقبلهم، ويعرف مع هذا بأنّه رأيٌ لا نصّ فيه؛ ولو كان رسول الله ﷺ فعل بخيبر غير التّقســـيم لاحتجّ به عليهم، ولقال إنّ رسول الله ترك نصف خيبر لمصلحة المسلمين وأنا أرى إبقـــاء أرض السّواد كلّها لتلك المصلحة، ولانحصر نزاع المخالفين في إبقاء الكـــلّ أو الـــبعض لا فـــي أصـــل التّرك»[٤٥٠].

447-: اختلفت الرّوايات في كونه ﷺ قسم خيبر كلّها أو قسم بعضها وأبقى بعضها؛ غير أنّ الصّحيح هو أنّها قسمت كلّها؛ وقد روى ابن عبد البرّ ما يؤكّد ذلك وصحّحه؛ كما غلّط موسى بن عقبة فيما رواه عن الزّهريّ أنّ بعضها فتح صلحاً، وبيّن أنّ منشأ غلطه هو تسليم أهلها من أجل حقن دمائهم الحصنين المعروفين بالسّلالم والوطيح؛ وذلك حين أيقنوا بالهلكة فسألوا النّبيّ ﷺ أن يسيّرهم وأن يحقن دماءهم؛ ففعل ﷺ ذلك.

على أنّ ابن إسحاق روى عن الزّهريّ أنّها فتحت عنوة كلّها، وأنّها قسمت كلّها كما رواه مالك في الموطّأ: (رقم: ١١٩٧): كتاب المساقاة، باب ما جاء في المساقاة.

ينظر: التّمهيد لابن عبد البرّ: ()، وغيره ، ، ، و

448-: البَبَّان: هو المُعدِمُ الذي لا شيء له، كما في الطبري أو غيره.

449-: أخرجه البخاري: (رقم: ٣٩٠٩): كتاب المغازي، باب غزوة خيبر.

450-: تعليل الأحكام: (ص/٥٢-٥٣).

ومن التّخصيص بالمصلحة أيضاً أنّ عمر ﷺ أوقف العمل بتغريب الزّاني الوارد في حـديث فلان أنّ النّبيّ ﷺ قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»٤٥١.

وذلك أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ فيما رواه سعيد بن المسيّب قد غرّب ربيعة بن أميّة بن خلـف إلى خيبر؛ فلحق بالرّوم فتنصّر؛ فقال عمر حينها: «لا أغرّبُ بعده مسلماً»٤٥٢.

واضحٌ أنّ الذي دفعَ عمر إلى إيقاف التّغريب –سواء كان حدّاً أو تعزيـراً- إنّمـا هـو دفـع الضّرر عن المسلمين؛ وهو ما يتوقّع من فرار المغرَّب إلى بلاد غير المسلمين؛ وربّما شجّعه ذلك على الرّدّة والانسلاخ من ربقة الإسلام؛ ولا شكّ أنّ دفع الضّرر مصلحة محقّقة؛ سواء كان ذلـك الضّرر واقعاً أو متوقّعاً.

ويلاحظ في تخصيصات الصّحابة لعمومات النّصّوص بالمصالح أنّهم لا يعمدون إلى ذلـك إلاّ بعد الوقوع الفعليّ لما يستوجب ذلك؛ وأنّهم لا يلجأون إلى هذا التّخصيص ابتداء؛ وهذا ناشئٌ عـن واقعيّة التّشريع والاجتهاد في عصرهم؛ ممّا يبيّن بجلاء أنّ عنصرَ المسـؤوليّة كـان حيّـاً فـي ضمائرهم، وقائماً في تصرّفاتهم.

كما يلاحظ أيضاً أنّهم ما كانوا يخصّصون العموم بالمصالح المحضة التـي لا يترتّـب علـى فواتها ضرر؛ وهي كثيرة في كلّ عصر وفي كلّ مكان؛ وهي المصالح التي يسـمّيها الأصـوليّون بالمصالح التّكميليّة أو التّحسينيّة٤٥٣.

وإنّما كانوا يلجأون إلى التّخصيص بالمصالح التي يخلّف فواتها ضـرراً كبيـراً بالمسـلمين؛ ويتسبّب انخرامها في مفاسد عظيمة لا قدرة للنّاس على تحمّلها؛ وهي ما يُـدعى فـي اصـطلاح الأصوليّين بالمصالح الضّروريّة والحاجيّة٤٥٤؛ على ما بين الضّروريّ والحاجيّ من افتراق.

451-: أخرجه مسلم: (رقم: ١٦٩٧): كتاب الحدود، باب حد الزاني.

452-: أخرجه النسائيّ في : «المجتبى»: (رقم: ٥٦٧٦): كتاب الحدود، باب تغريب شارب الخمر، ورواه أيضاً في «السنن الكبرى»: (٢٣١/٣)، وعبد الرّزّاق في «المصنّف»: (٢٣٠/٩)، وانظر فيه: نصب الرّأية: (٣٣٠/٣-٣٣١).

453-: الشاطبي، الموافقات: (١١/٢)، الغزالي، المستصفى: (٢٨٦/١).

454-: الشاطبي، الموافقات: (١٠/٢)، ومقاصد الشّريعة الإسلاميّة لابن عاشور: (ص/٧٩).

المطلب الرّابع: تحديد نوعيّة التّكليف من خلال درجة الطّلب:

حين كان القرآن ينـــزل على النّبيّ ﷺ، وكان جبريل يراوحه بين الحين والآخر بالجديد مـــن البيّنات والآي-: كان أصحاب رسول الله ﷺ يستشرفون ذلك الجديد من التّنـــزيل بنفـــوسٍ أدنقَهـــا الشّوق والتّشوّفُ إلى معرفة الهدى، ويسوقها انبعاثٌ ذاتيٌّ صادقٌ بما قد يلقونه في امتثالهـــا مـــن مشقّة وضيق.

وكما كانوا يتلقّون تكاليف القرآن الكريم بذلك التّسليم والإقبال؛ فإنّهم كـــانوا أيضـــاً يرمقـــون تكاليف النّبيّ ﷺ وأوامره بمثل ذلك التّطلّع والتّشوّف، ويمتثلونها بصدق بالغ واغتباط كبير.

أمّا سيرته العمليّة؛ فإنّهم كانوا يتقرّونها بعيون يملؤها الإجلال والتّوقير، ونفوس تنطوي علـــى عزم وثيق وإرادة ماضية لتحقيق الاقتداء والاستنان بسنّته.

ولم يحصل في هذه الفترة قطُّ أن سأله أصحابه الأجلاّء تفصيل ما يتوجّه إليهم مـــن التّكـــاليف والأوامر، ولا بيانَ الفرق بين ما يقصد به التّبليغ والتّشريع من أفعاله وبين ما خرج منـــه مخـــرج الجبلّة والعادة؛ ذلك أنّه قد تعمّقهم في تلك الفترة المباركة استعدادٌ لا حدود له للامتثال والاقتـــداء، ورغبةٌ جارفةٌ لتحقيق الطّاعة والمتابعة فعْليّاً في أرض الواقع-: ونُفوسٌ بهذه المثابة أنّـــى لهـــا أن تكترث بالتّوفيق بين الواجب والمندوب؛ ومنطقُ الحبّ لا يفرّق في الطّاعة بين الالتماس المـــؤدّب والأمر الصّريح!!.

وبعد أن انتقل النّبيّ ﷺ إلى الرّفيق الأعلى؛ واضطلع بعده الصّحابة الكـــرام بأمانـــة التّبليـــغ والتّعليم والدّعوة؛ فإنّ منطقاً آخر قد ظهر في حياتهم؛ ألاَ وهو منطق المسؤوليّة عن التّبليغ الدّقيق لتعاليم النّبوّة، والتّوصيف الصّحيح لمراتب التّكاليف:- حتى يُعلم الأهمّ الذي يستحقّ من الاعتنـــاء ما يستوجب تقديمه على غيره، والمهمّ الذي لا غضاضة في تأخيره أو لا حرج في تركـــه إذا لـــم يكن طلبه مؤكّداً في صيغ التّشريع المحفوظة.

وإضافة إلى منطق المسؤوليّة الذي يحرّكهم؛ نجد أمراً آخر له في هذا التّغيّـــر يـــدٌ؛ ألاَ وهـــو الحاجة الطّارئة التي تمثّلت في تباين الاستعداد للامتثال الذي ظهر في كثير من الأناسي والشّعوب التي اعتنقت الإسلام-: وبين هؤلاء من التّفاوت في حسن الإسلام ما لا يخفى علـــى ذي بصـــيرة بطبائع البشر؛ ومن كان من هؤلاء ضعيف التّديّن أو قليل الإدراك والاستعداد؛ فإنّه يحفل بداهـــةً بتقليل التّكاليف والاكتفاء منها بالمفروضات المحتّمة دون سائر المشروعات، والاقتصار من تلـــك المفروضات على ما كان منها ركناً أو شرطاً لا تصحّ إلاّ به دون الفضائل والمكمّلات.

هذان العاملان كانَا هما السّببَ في ظهور نزعة جديدة في اجتهادات الصّحابة؛ تمثّلت في العناية بتحديد نوعيّة الأحكام التّكليفيّة من خلال درجة الطّلب التي قرّرها النّصّ؛ حفاظاً على مهمّات الدّين وأساسيّاته حتى لا يطالها الإهمال، وضبطاً للأركان وما هو في منزلتها حتى تصحّ به عبادات النّاس وتصرّفاتهم، وتفريقاً بين ما فعله النّبيّ ﷺ قاصداً به التّشريع والبيان وبين ما فعله على سبيل الميل الجبلّيّ والعادة المجرّدة؛ حتى يتبيّن للنّاس ما هو تكليف لازمٌ لهم، وما هو شأنٌ لا يتّصل بالتّشريع ولا يتحتّم عليهم مجاراته؛ وبين ما يتّصل بالتّشريع لكن لا على سبيل الإلزام والإيجاب بل على سبيل الإرشاد والتّأديب؛ على نحو ما في النّوافل والمندوبات وسنن الهدي.

والملفت للنّظر في هذا المجال؛ أنّ بعض التّكاليف الواردة في السّنّة النّبويّة قد استمرّ الخلاف فيها بين الصّحابة؛ ما بين حاملٍ لها على أنّها عزيمةٌ لازمة وبين ذاهبٍ إلى أنّها غير لازمة؛ معلّلاً ذلك بالنّسخ أو بمعنى من معاني التّرخيص؛ فقد روى جمع من الصّحابة؛ منهم أنس بن مالك وأبو هريرة وأبو سعيد الخدريّ ﷺ أنّ «النّبيّ ﷺ نهى أن يشرب الرّجل قائماً»٤٥٥، وفي رواية أبي هريرة: «لا يشربنّ أحد منكم قائماً؛ فمن نسي فليستقئ»٤٥٦.

فقد ذهب جمعٌ منهم إلى أنّ هذا واجبٌ لا مندوحة عنه؛ بينما ذهب جمعٌ منهم إلى أنّ هذا ليس عزيمة ولا هو واجب؛ مستدلاً بأنّه رأى النّبيّ ﷺ يفعل ذلك؛ إذ ورد في صحيح البخاريّ ما نصّه: «أتى عليّ ﷺ على باب الرّحبة فشرب قائماً؛ فقال: إنّ ناساً يكره أحدهم أن يشرب وهو قائم، وإنّي رأيت رسول الله ﷺ فعل كما رأيتموني»٤٥٧.

أمّا ابن عبّاس ﷺ فقد ذهب إلى فهم آخر؛ وهو حمل فعل النّبيّ ﷺ الذي رواه عليٌّ على أنّ ذلك التّرخيص خاصّ بالشّرب من زمزم؛ فقد ثبت من حديثه أنّ «النّبيّ ﷺ شرب من زمزم من دلو منها وهو قائم»٤٥٨.

وكلّ هذه اجتهادات بالرّأي في تأويل فعله ﷺ؛ وهل هو محمول على الإيجاب أم على الإرشاد.

455-: أخرجه مسلم: (رقم: ٣٧٧٢): كتاب الأشربة، باب كراهية الشرب قائما.

456-: أخرجه مسلم: (رقم: ٣٧٧٥): كتاب الأشربة، باب كراهية الشرب قائما

457-: أخرجه البخاري: (رقم: ٥١٨٤): كتاب الأشربة، باب الشرب قائما.

458-: أخرجه مسلم: (رقم: ٣٧٧٧): كتاب الأشربة، باب في الشرب من زمزم قائما.

ومن هذا القبيل أيضاً ما ورد في النّهي عن المزارعة وعن بيع الثّمار قبل بُدُوّ صلاحها؛ فقد روى رافع بن خديج وغيره أنّ رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه؛ فإن أبى فليمسك أرضه»٤٥٩، فبلغ هذا الحديث عبد الله بن عمر؛ فذهب إلى رافع بن خديج فقال له: «قد علمت أنّا كنّا نُكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأربعاء٤٦٠ وشيء من التّبن»٤٦١.

قال نافع: وكان ابن عمر يكري مزارعه على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من خلافة معاوية؛ ثم خشي عبد الله أن يكون النّبيّ ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه-: فترك كراء الأرض٤٦٢.

وقال طاووس عن ابن عبّاس رضي الله عنه أن النّبيّ ﷺ لم ينه عنه ولكنّه قال: «لأن يمنح أحدكم أخاه خيراً من أن يأخذ شيئاً معلوماً»٤٦٣.

وعلى مثله حمل زيد بن ثابت رضي الله عنه النّهي الوارد عن بيع الثّمار قبل بُدُوّ صلاحها؛ فقال: «كان النّاس في عهد رسول الله يبتاعون الثّمار؛ فإذ جدّ النّاس وحضر تقاضيهم قال المبتاع: إنّه أصاب الثّمر الدّمان، أصابه مراض، أصابه قُشام-: عاهات يحتجّون بها؛ فقال رسول الله لمّا كثرت عنده الخصومة: «فإمّا لا؛ فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثّمر» قال زيد بن ثابت: «كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم»٤٦٤.

فهم بعض الصّحابة أنّ النّهي الوارد ههنا للتّحريم؛ وحملوا صيغة النّهي على ما يتبادر من ظاهرها؛ فقالوا بحرمة المزارعة وبيع الثّمار قبل أن يبدو صلاحها. وفهم طائفة منهم أنّ ذلك ليس على سبيل التّحريم والنّهي الجازم؛ وإنّما هو نهي إرشاديّ؛ حتى فسّر زيد ذلك بأنّه كان كالمشورة.

459-: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٤٣٩): كتاب الهبة، باب فضل المنيحة، ومسلم: (رقم: ٢٨٦٣): كتاب البيوع، كراء الأرض.

460-: الأربعاء جمع ربيع: وهو النّهر الصّغير.

461-: أخرجه البخاري: (رقم: ٢١٧٤): كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضا.

462-: أخرجه البخاري: (رقم: ٢١٧٤): كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضا.

463-: أخرجه مسلم: (رقم: ٢٨٩٤): كتاب البيوع، الأرض تمنح.

464-: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٠٤٦): كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها.

على أنّ هؤلاء جميعاً لم يكونوا يرجعون في تحديد نوعيّة الحكم وفي حمله على الجزم أو نقيضه إلى أصول وضعيّة في ذات اللّغة أو خصائص تميّز لغة الخطاب؛ وإنّما تعود إلى الأحوال الخارجيّة المحتفّة بالخطاب والظّروف التي اكتنفت صدوره من النّبي ﷺ.

وفي هذا يقول وليّ الله الدّهلويّ –رحمه الله-: «وبالجملة فهذه عادته الكريمة ﷺ؛ فرأى كلّ صحابيّ ما يسّره الله له من عبادته وفتاواه وأقضيته؛ فحفظها وعقلها وعرف لكلّ شيء وجهاً من قِبَلِ حفوف القرائن به؛ فحمل بعضها على اللإباحة، وبعضها على النّسخ؛ لأمارات وقرائن كانت كافيةً عنده، ولم يكن العمدة عندهم إلاّ وجدانَ الاطمئنان والثَّلَج من غير التفات إلى طرق الاستدلال؛ كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم، وتُثْلَجُ صدورهم بالتّصريح والتّلويح والإيماء من حيث لا يشعرون»[٤٦٥].

ومن أمثلة هذا المعنى اختلافهم في حمل فعله على القربة أو على الإباحة؛ على نحو ما ورد في مسألة «الرَّمَل» في الطّواف؛ فقد ذهب جمهور الصّحابة إلى أنّه من سنن الطّواف؛ بينما ذهب ابن عبّاس إلى أنّه إنّما فعله النّبيّ ﷺ على سبيل الاتّفاق لعارضٍ عرض له؛ وهو قول المشركين لمّا دخل النّبيّ ﷺ وأصحابه مكّة: «وهنتهم حمّى يثرب»[٤٦٦]؛ وليس بسنّة يقتدى به فيها.

ولا شكّ أنّ هذا التّعليل من ابن عبّاس –رض- إنّما هو اجتهاد بالرّأي استناداً إلى القرائن الحاليّة والملابسات التي كانت وراء القيام بهذا التّصرّف في الطّواف؛ وهو تفسير يقوم على المشاهدة الحيّة لا على الدّلالة الوضعيّة لخطاب الشّارع.

ويظهر هذا النّوع من الاجتهاد بالرّأي بصورة أوضح في القضايا التي ترجع إلى تحديد الأركان والشّروط؛ وتمييز الفروض عن السّنن ونحوها ممّا لم تكن العنايةُ به قائمة في زمن النّبوّة[٤٦٧]؛ إذ استصحب كثير من الصّحابة كراهة البحث فيها منذ عهده ﷺ؛ بينما اضطرّ فقهاء الصّحابة في ظلّ الخلافة الرّاشدة وبعدها إلى الاجتهاد فيها رغم كراهتهم لذلك.

ويصوّر لنا ابن عبّاس ﷺ هذا الجانب من سيرتهم بقوله: «ما رأيتُ قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ؛ ما سألوه إلاّ عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض؛ كلّهنّ في القرآن؛ منهنّ:

465-: حجّة الله البالغة: (٤٣٥/١-٤٣٦).

466-: أخرجه مسلم: (رقم: ١٢٦٦): كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأول من الحج،

467-: ينظر: حجّة الله البالغة: (٤٣٤/١).

{يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} ٤٦٨، **{وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ}** ٤٦٩، قال: ما كانوا يسألون إلاّ عمّا ينفعهم» ٤٧٠.

وهو امتناع عن السّؤال لم يكن الباعث عليه قلّة الرّغبة في التّعلّم أو الفرار من كثرة التّكاليف؛ بل كان وراءه الأدب مع النّبيّ ﷺ، وتفويض شأن البيان إليه؛ مع الاستعداد التّامّ للامتثال وقت ورود التّكليف.

ولمّا كان النّبيّ ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم على حد تعبير القرافيّ؛ فقد اختلف أصحابه في تأويل أفعاله التي لم تتمحّض صراحةً في التّبليغ؛ فمنها «ما يكون بالتّبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع النّاس على أنّه بالقضاء، ومنها ما يجمع النّاس على أنّه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردّده بين رتبتين فصاعداً؛ فمنهم من يغلّب عليه رتبة ومنهم من يغلّب عليه أخرى، ثم تصرّفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشّريعة؛ فكلّ ما قاله أو فعله على سبيل التّبليغ كان حكماً عامّاً على الثّقلين إلى يوم القيامة؛ فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلّ أحد بنفسه؛ وكذلك المباح؛ وإن كان منهيّاً عنه اجتنبه كلّ أحد بنفسه. وكلُّ ما تصرّف فيه -عليه السّلام- بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاّ بإذن الإمام اقتداء به -عليه السّلام-؛ ولأنّ سبب تصرّفه فيه بوصف الإمامة دون التّبليغ يقتضي ذلك. وما تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاّ بحكم حاكم اقتداء به ﷺ-: لأنّ السّبب الذي لأجله تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك» ٤٧١.

وثمّة مقامات أخرى لتصرّفاته ﷺ لها آثارها المتباينة على صعيد الاجتهاد بالرّأي، وقد استقرأ الشّيخ ابن عاشور أنواعها في السّنّة؛ فعدَّ منها -غير الأربعة التي ذكرها القرافيّ- ثمانية مقامات جامعة لمجمل تصرّفاته الصّادرة عنه ﷺ من أقوال وأفعال؛ وهي: الهدي، والصّلح، والإشارة على المستشير، والنّصيحة، وتكميل النّفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتّأديب، والتّجرّد عن الإرشاد ٤٧٢.

468-: [سورة البقرة: ٢١٧].

469-: [سورة البقرة: ٢٢٢].

470-: سبق تخريجه: (ص/٦٥).

471-: القرافي، الفروق: (٢٠٦/١).

472-: ابن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: (ص/٣٠-٣٩).

هذا المقامات التي تجمع تفاصيل تصرّفاته ﷺ؛ كانت ميداناً خصباً لاجتهادات الصّحابة ﷺ؛ ومن شواهد ذلك اختلافهم في استحقاق سلب القتيل، وقسمة الغنائم التي سبق ذكر قصّتها، وإحياء الأرض الموات-: هل المشروعيّة فيها مطلقة، أم أنّها موكولة إلى وليّ الأمر يتصرّف فيها بمقتضى الإمامة.

وممّا يرجع إلى هذا المعنى ما رواه مالك من أنّ أبا حذيفة كان تبنّى سالماً، وكان يرى أنّه ابنه؛ فلمّا نزل قول الله تعالى: { **ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ** } ٤٧٣؛ جاءت سهيلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ فقالت: كنّا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليّ وأنا فُضُل –وليس لنا إلاّ بيت واحد- فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها»؛ فكانت تراه ابناً من الرّضاعة؛ فأخذت بذلك عائشة فيمن كانت تحبُّ أن يدخل عليها من الرّجال فتأمر أختها أن ترضعه، وأبى سائر أزواج رسول الله ﷺ أن يدخل عليهنّ بتلك الرّضاعة أحد؛ وقلن: ما نرى الذي أمر رسول الله سهلة إلاّ رخصة منه في رضاعة سالم وحده؛ والله لا يدخل علينا بهذه الرّضاعة أحد!» ٤٧٤.

قال مالك –بعد ذلك-: «وكان عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود لا يريان الرّضاعة إلاّ في الصّغر في الحولين»٤٧٥.

فقد حمل عمر بن الخطّاب وابن مسعود وأزواج النّبيّ ﷺ ما عدا عائشة ﷺ هذا التّصرّف منه ﷺ على أنّه ترخيص خصَّ به أمّ حذيفة بمقتضى الفتوى التي لا تعمّ سائر النّاس؛ ولا هي تشريع عامّ يطّرد في الأزمان والأشخاص؛ فيبقى قاصراً على محلّه لا يتعدّاه؛ ولو فهموا منه العموم لألحقوه بالأحكام التّشريعيّة الأخرى، ولجعلوه أصلاً يشرع المصير إليه كلّما استجدّ ما يقتضيه ويُحْوِجُ إليه.

ومن هذا النّمط أيضاً ما رواه أبو ذرّ الغفاريّ ﷺ قال: «قال لي خليلي: يا أبا ذرّ! أتبصر أُحُداً؟ قلتُ: نعم، قال: ما أحبُّ أنّ لي مثل أحد ذهبا أنفقه كلّه إلاّ ثلاثة دنانير»٤٧٦؛ فظنّ أبو ذرّ

473-: [سورة الأحزاب: ٥].

474-: الموطّأ: (رقم: ١١١٣): كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر.

475-: الموطّأ: (رقم: ١١١٣): كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر.

476-: أخرجه البخاري: (رقم: ١٣١٩): كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز.

ﷺ أنّ هذا الأمر عامٌّ للأمّة-: فطفق ينهى عن اكتناز المال، ورفع راية التّشنيع والإنكار على من يدّخرون الأموال.

غير أنّ الخليفة عثمان بن عفّان ﷺ أنكر عليه قوله؛ وردّ عليه فهمه؛ مبيّنا له ولغيره أنّ هذا كان على سبيل الإرشاد والحثّ؛ وهما طريقان من طريق التّربية يعمد إليهما المربّي ليغرس في نفوس مخاطبيه المعاني الفاضلة والقيم الرّفيعة.

روى زيد بن وهب قال: «مررت بالرّبّذة؛ فإذا أنا بأبي ذرّ ﷺ، فقلت له: ما أنزلك منزلك هذا؟ قال: كنتُ بالشّام فاختلفتُ أنا ومعاوية في الذين يكنزون الذّهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله؛ قال معاوية: نزلت في أهل الكتاب؛ فقلتُ: نزلت فينا وفيهم-: فكان بيني وبينه في ذاك؟ وكتبَ إلى عثمان ﷺ يشكوني؛ فكتبَ إليّ عثمان أن أقدم المدينة فقدمتها؛ فكثر عليّ النّاس حتى كأنّهم لم يروني قبل ذلك؛ فذكرتُ ذاك لعثمان، فقال لي: إن شئتَ تنحّيتَ فكنتَ قريباً؛ فذاك الذي أنزلني هذا المنزل؛ ولو أمّروا عليّ حبشيّاً لسمعتُ وأطعتُ»٤٧٧.

وعلى هذا فلا يقصد بهذا التّنفير النّهي المطلق عن ادّخار الأموال واكتنازها ما دام أصحابها لا ينسون حقّ الله فيها؛ وإنّما هو من قبيل «تعليم الحقائق العالية» على حدّ تعبير الشّيخ ابن عاشور٤٧٨.

وبالجملة؛ فقد كان اختلاف الصّحابة في حمل أفعاله ﷺ على وجهٍ من هذه الوجوه نابعاً من التّقديرات التي قدّرها كلٌّ منهم في تأويل تصرّفاته ﷺ، وكانت قائمة على قاعدة الرّأي المستند إلى رعاية الملابسات والقرائن الخارجيّة التي احتفّت بالتّصرّف الذي كان محورَ الاجتهاد والتّأويل.

477-: أخرجه البخاري: (رقم: ١٣١٨): كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز.

478-: ينظر: مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: (ص/٣٧).

المطلب الخامس: التّرجيح بين النّصّوص المتعارضة:

من أهمّ الميادين التي ظهر فيها اجتهاد الصّحابة ﷺ بالرّأي ميدانُ التّرجيح بين النّصّوص المتعارضة؛ ذلك أنّهم كانوا متفاوتين في الإحاطة بالنّصوص، وكان لحضور أحدهم مع النّبيّ ﷺ أو غيبته أثر كبير في علمه بالسّنّة وسماعه الحديث؛ ولا تزال الملازمةُ قلّةً وكثرةً معياراً لسعة الرّواية وقلّتها؛ إضافة إلى أنّ لتقدّم إسلام الصّحابيّ أو تأخّره أثراً كبيراً أيضاً في ذلك.

هذا التّفاوت في الإحاطة بالسّنّة –مضافاً إليها أسبابٌ واقعيّةٌ أخرى- كان من تداعياته أن يجد الصّحابة أنفسهم حيال نصوص عدّة في المسألة الواحدة، وكلّها صحيح النّسبة والثّبوت إلى قائله ﷺ، وربّما عرض لهم هذا التّعارض بين نصوص القرآن الكريم نفسها، أو بينها وبين نصوص السّنّة النّبويّة؛ ولا يخفى أنّه لا يمكن أن يكون للمسألة الواحدة أحكامٌ متعدّدة؛ لأنّ ذلك يضرب مبدأ المشروعيّة العليا لهذا التّشريع في الصّميم.

هذا الموقف التّشريعيّ يقتضي حسماً منهجيّاً منضبطاً؛ ويتطلّب نظراً فقهيّاً يُثبّتُ اطّرادَ مصدريّةِ النّصّوص التّشريعيّة للأحكام، وينفي عنها عوارض التّخالف وظواهر التّعاند والاضطراب؛ ولا يتأتّى ذلك إلاّ بالاجتهاد بالرّأي وفق منطق التّشريع نفسه؛ وانطلاقاً من المنهج الذي استقاه الصّحابة من هدي النّبيّ ﷺ.

وفي هذا النّطاق نجد الصّحابة ﷺ قد خاضوا في ميادين التّرجيح والجمع بين مقتضيات النّصّوص بما أصبح بعدُ منهجاً تشريعيّاً متكاملاً، وغدا معياراً يضبط أحوال التّعارض والتّعاند ليردّها إلى الوفاق والائتلاف، ويخرجها من حال التّعدّد والتّخالف إلى حال الوحدة والالتقاء.

وأوّل ما يُستخلص من التّأمّل في الشّواهد المأثورة عنهم؛ أنّهم سنّوا لمن بعدهم أولويّة «الجمع بين النّصّوص ما أمكن»؛ عملاً بالدّليلين معاً، وتورّعاً عن إهمال أحدهما، وقد ظهر هذا المنهج مع بواكير الخلافة الرّاشدة؛ ومن أمثلته المشهورة حكمهم بتشريك الجدّتين في السّدس بعد تقدّم قضاء رسول الله ﷺ به للجدّة من قِبَلِ الأمّ؛ فقد روى يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمّد أنّه قال: «أتت الجدّتان إلى أبي بكر الصّدّيق؛ فأراد أن يجعل السّدس للّتي من قِبَلِ الأمّ، فقال له رجل من الأنصار: أما إنّك تترك التي لو ماتت وهو حيٌّ كان إيّاها يرث! فجعل أبو بكر السّدسَ بينهما»[٤٧٩]، وروي مثل ذلك عن عمر.

479-: أخرجه مالك في الموطّأ: (رقم: ٩٥٤): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدّة.

وهي من أوائل الحوادث التي تُؤثر عنهم في الجمع بين مقتضيات النّصّوص الواردة في ميراث ذوي القرابات.

على أنّ هذا الجمع قد يكون متّفقاً على مقتضاه، ومسلَّماً من سائر فقهائهم، وقد يكون مختلفاً فيه؛ لوجود طرائق اجتهاديّة أخرى في معالجة أحوال التّعارض بين النّصوص؛ كالحمل على النّسخ أو اختلاف المحلّ.

ومن أمثلة ذلك اختلافهم في عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها؛ فقد ورد في المسألة آيتان منفصلتان؛ تشمل كلّ واحدة منهما حكم المرأة التي يموت عنها زوجها وهي حامل:-

(الأولى) قوله تعالى: {**وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا**} ٤٨٠.

(والثّانية) قوله تعالى: {**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**} ٤٨١.

فذهب عليّ ﷺ إلى أنّها تعتدّ بأبعد الأجلين إذا وضعت حملها قبل المدّة المعيّنة؛ وهي أربعة أشهر وعشرة أيّام؛ جمعاً بين الآيتين٤٨٢، وذلك أنّ الله تعالى قد ذكر في المطلّقات بأنّ عدّة الحوامل منهنّ أن يضعن حملهنّ، وذكر في المتوفّى عنها زوجها أنّها تعتدّ أربعة أشهر وعشراً-: فيكون على الحامل أن تعتدّ بأربعة أشهر وعشرٍ عدّةَ وفاة، وأن تضع حملها فتأتي بالعدّتين معاً؛ وهو معنى الاعتداد بأبعد الأجلين؛ نظراً لدخول الأوّل في الثّاني.

وذهب عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود –رضي الله عنهما- إلى أنّها تعتدّ بوضع الحمل عملاً بالآية الأخيرة؛ وهي آية سورة الطّلاق؛ وذلك لتأخّرها في النّزول، وحينئذ تكون قد انقضت عدّتها إذا وضعت حملها.

480-: [سورة الطلاق: ٤].

481-: [سورة البقرة: ٢٣٤].

482-: سبق تخريجه: (١٣٥).

وهذا الذي صار إليه عمرو وابن مسعود –رض- هو من قبيل التّخصيص أو النّسخ الجزئـــيّ؛ فقد صحّ عن ابن مسعود أنّه قال في الدّفاع عن رأيه: «من شاء باهلته! أنّ سورة النّساء القُصـــرى نزلت بعد سورة النّساء الطّولى؛ يعني البقرة»٤٨٣؛ أي أنّ آية الطّلاق مخصّصةٌ لآية البقرة.

ورغم أنّ وجهة نظر عمر وابن مسعود تبدو أقرب إلى أصول الجمع والتّرجيح من حيـــث إنّ المتأخّر مقدّمٌ على الخطاب المتقدّم؛ إلاّ أنّ هذا لا ينسف المعنى الذي لاحظه عليّ ﷺ في الجمـــع بين النّصّين.

وقد تأيّد قول عمر وابن مسعود –رضي الله عنهما- بحد يث أمّ سلمة –رضي الله عنها- الذي تروي فيه أنّ امرأة من أسلم يقال لها سبيعة؛ كانت تحت زوجها؛ فتوفّي عنها وهي حبلى؛ فخطبها أبو السّنابل بن بعكك، فأبت أن تنكحه؛ فقال: والله ما يصلح أن تنكحيه حتى تعتدّي آخر الأجلـــين؛ فمكثت قريباً من عشر ليالٍ ثم نُفست، ثم جاءت النّبيّ ﷺ فقال: انكحي»٤٨٤.

وفي رواية أخرى: «فأفتاني بأنّي قد حللت حين وضعت حملي، وأمرنـــي بـــالتّزويج إن بـــدا لي»٤٨٥.

ورغم أنّهم أصّلوا منهجيّاً تقديم الكتاب على ما سواه؛ إلاّ أنّ المتأمّل في مناهج التّرجيح عندهم يجد أحوالاً كثيرةً قد تمحّض لهم فيها تخصيص الكتاب بالسّنّة، وهو وجهٌ من الاجتهاد يمتزج فيـــه معنى الجمع بالتّرجيح، وذلك أنّه عملٌ بمقتضى النّصّين معاً في القدر المشترك بينهما؛ وهذا نـــوع من الجمع، كما أنّه استبعادٌ للعموم ومصيرٌ إلى مقتضى النّصّ المخصّص له؛ وهـــذا نـــوع مـــن التّرجيح لا يخفى.

ومن الشّواهد التي تصدح بانتهاجهم هذه السّبيل؛ تخصيصُ أبـــي بكـــر الصّـــدّيق ﷺ آيـــات المواريث بما رواه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «لا نورث ما تركناه صدقة»٤٨٦.

483-: أخرجه أبو داو في : «السّنن»: (رقم: ١٩٦٣): كتاب الطلاق، باب في عدة الحامل، ابن ماجه في : «السّنن»: (رقم: ٢٠٢٠): كتاب الطلاق، باب الحامل المتوفى عنها زوجها.

484-: أخرجه البخاري: (رقم: ٤٩٠٦): كتاب الطلاق، باب {**وأولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ**}.

485-: أخرجه البخاري: (رقم: ٣٦٩١): كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، ومسلم: (رقم: ٢٧٢٨): كتاب الطلاق، باب انقضاء عدّة المتوفّى عنها زوجها وغيرها.

فقد ثبت أنّ فاطمة بنت رسول الله ﷺ ورضوان الله عليها جاءت أبا بكر تطالب بنصيبها ممّا ترك النّبيّ ﷺ، فذكر لها أبو بكر ما سمعه من النّبيّ ﷺ -وهو الحديث السّابق- فغضبت؛ فكان منه أن قال لها: «لست تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلاّ عملتُ به؛ فإنّي أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ»٤٨٧.

وقد فهمت عائشة –رضي الله عنها- أيضاً تخصيص السّنّة لآيات المواريث، فحين أرادت أزواج النّبيّ ﷺ المطالبة بميراثهنّ منه؛ أزمعن على إرسال عثمان إلى أبي بكر ليكلّمه في ذلك-: روت لهنّ عائشة أنّ النّبيّ ﷺ نفسه قال: «لا نورث ما تركناه صدقة»٤٨٨.

على أنّ معرفة المخصّص ههنا لم تكن قاصرة على أبي بكر وحده كما يحلو لبعض الفرق أن تجعل منه محورَ تُهمة وتشكيك؛ فقد أقرّ به بعض كبار رجالات آل بيت النّبوّة؛ منهم عليّ والعبّاس؛ وذلك حين تحاكما إلى عمر زمن خلافته في القيام على إدارة الأموال التي أفاء الله على النّبيّ ﷺ من بني النّضير؛ وكان عمر قد ولاّهما أمر صرفها وتوزيعها على آل بيت النّبيّ ﷺ؛ فقال لهما عمر: «أنشدكما بالله، أتعلمان أنّ النّبيّ ﷺ قال ذلك؟ قالا: «نعم!» ٤٨٩.

وممّا يزيد هذا تأكيداً أنّ عليّ بن أبي طالب ﷺ لم يطالب بنصيب فاطمة –رضي الله عنها- حين تولّى الخلافة!!.

ومع شدّة اهتمام الصّحابة بالجمع بين النّصوص، والحرص على إعمال الأدلّة الواردة في المسألة الواحدة إلاّ أنّه قد ثبت عنهم التّمسّك بالعموم مع وجود المخصّص؛ لا ردّاً للدّليل بالهوى والتّشهّي كما قد يتوهّمه المتوهّمون؛ ولكن لمعنى قام بالعموم أكسبه القطع، ولمعنى في المخصّص تقاعد به عن مساواة العامّ في القوّة والمعنى، أو لأسباب وجيهة أخرى ليس بينها الهوى بأيّ حال!.

ومن الشّواهد التي تصوّر هذا المعنى؛ ما ورد عن النّبيّ ﷺ من نهي المُحرم عن الطّيب؛ فقد حمله بعض الصّحابة على التّطيّب بعد الإحرام؛ وجوّزوه إذا تطيّب النّاوي للإحرام قبيل عقد الإحرام، ثم استدام عليه بعد إحرامه؛ استناداً إلى ما ورد عنه ﷺ أنّه تطيّب عند إحرامه؛ وممّن

486-: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨٦٢): كتاب فرض الخمس، بابٌ، ومسلم: (رقم: الجهاد والسير، باب قول النّبي ﷺ: لا نورث.

487-: سبق تخريجه: (ص/١٣٥).

488-: أخرجه مسلم: (رقم: ٣٣٠٣): كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: لا نورث.

489-: أخرجه مسلم: (رقم: ٣٣٠٢): كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء.

ذهب إلى ذلك ورواه عائشة وأمّ حبيبة –رضي الله عنهما- وهما من أمّهات المؤمنين؛ بينما ذهب عمر بن الخطّاب وابنه عبد الله إلى المنع من ذلك، وأنكراه بشدّة تمسّكاً بعموم النّهي الوارد في المسألة.

فقد روى أسلم مولى عمر أنّ عمر بن الخطّاب وجد ريح طيب وهو بالشّجرة؛ فقال: «ممّن هذا الطّيب؟» فقال معاوية بن أبي سفيان: «منّي يا أمير المؤمنين» فقال: «منك لعمر الله!» فقال معاوية: «إنّ أمّ حبيبة طيّبتني يا أمير المؤمنين» فقال عمر: «عزمت عليك لترجعنّ فلتغسلنّه»٤٩٠.

وفي رواية أحمد أنّ معاوية قال: «طيّبتني أمّ حبيبة، وزعمت أنّها طيّبت رسول الله ﷺ عند إحرامه» فقال عمر: «اذهب فأقسم عليها لما غسلته» فرجع إليها فغسلته٤٩١.

كما ورد أنّ عائشة –رضي الله عنها- بلغها أنّ عبد الله بن عمر كان يجتنب الطّيب عند إحرامه ويدهن بزيت لا طيب فيه؛ ويقول: «لأن أطلي بقطران أحبّ إليّ من أن أنضح طيباً وأنا محرم»؛ فقالت: «أنا طيّبت رسول الله ﷺ عند إحرامه ثم طاف في نسائه ثم أصبح مُحرماً»٤٩٢.

فالتّمسّك بالعموم في هذه المسألة واضح من موقف عمر بن الخطّاب وابنه –رضي الله عنهما-، ولعلّهما لاحظا أنّ من معاني الإحرام التّجرّدَ عن كلّ زينة وما يتّصل بالزّينة من معاني التّرفّه والخيلاء؛ والانقطاعَ عن كلّ ما يربط المحرم بدنياه وما فيها من رِئْيٍ ومتاع.

وإذا أمعن المتأمّل في صنيعهما؛ وجد أنّهما قد أخذا بقاعدة الاستصحاب المقلوب؛ وذلك حين استصحبا تحريمَ الطّيب بعد الدّخول في الإحرام إلى ما قبل الدّخول فيه؛ بجامع وحدة الأثر؛ وهي بقاء ريح الطّيب في ثوب المُحْرِمِ أو جسده في كلتا الحالين.

490-: أخرجه مالك في الموطّأ: (رقم: ٦٣٧): كتاب الحج، باب ما جاء في الطيب في الحج.

491-: أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ٢٥٥٣٤).

492-: أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ٢٤٢٥١).

المبحث الثّاني: مجالات الرّأي فيما لا نصّ فيه:

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: الإلحاق عن طريق المعاني القياسيّة:

المطلب الثّاني: الإلحاق عن طريق البدائل البيانيّة:

المطلب الثّالث: الإلحاق عن طريق قواعد الاجتهاد الاستثنائي:

يعتبر اجتهاد الصحابة ﷺ في مجال ما لا نصّ فيه فرعا عن اجتهادهم في إطار النّصوص؛ وذلك لأنّهم حين يبحثون عن أحكام الحوادث في الكتاب والسّنّة، ثم لا يجدونها فيهما -: فإنّهم يلجئون بعد ذلك إلى الاجتهاد بالرّأي إمّا عن طريق القياس على ما هو منصوص، وإما عن طريق البدائل التي تقوم مقام ذلك في الإبانة عن الأحكام الشرعيّة، وربّما عدلوا إلى تحكيم قواعد الاستثناء كالاستحسان وسدّ الذّرائع وغيرهما من قواعد التّشريع.

وفيما يلي بيان لأهمّ أنواع الطّرق التي تمثّل دائرة الاجتهاد فيما لا نصّ فيه لدى الصّحابة الكرام غداة في عهد الخلافة الرّاشدة.

المطلب الأوّل: الإلحاق عن طريق المعاني القياسيّة:

استقرّ في منهج الصّحابة ﷺ غداة الخلافة وبعدها اللّجوء في النّوازل إلى النّظر في كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ، ورغم أنّ كثيراً من تلك الحوادث المعروضة عليهم كانت مُعْرِقَةً في الإشكال والجِدّة؛ إلاّ أنّهم كانوا يجدون في نهاية الأمر أحكامَها وحلولها بعد تداولهم النّظرَ والاجتهاد؛ وغالباً ما تكون تلك الحلولُ راجعةً إلى مقتضياتٍ وردت بها نصوص الكتاب والسّنّة، وتضمّنتها عموماتُهما وكلّيّاتُهما التّشريعيّة؛ وهي كثيرة في القرآن كما هي كثيرة في السّنّة.

وكانت كثير من المسائل الحادثة يظهر فيها المعنى المستوجب للتّحريم أو التّحليل بجلاء وقوّة؛ فلا يطول فيها الخلاف بينهم؛ ولا تلبث أن تتكمش دونها كفُّ التّقليب والنّظر؛ لتتكلّل في خاتمة الموقف بإجماع يرفع النّزاع حولها، ويكشف اللّبسَ الذي غشيها.

غير أنّ التّوالد الحتميَّ للنّوازل المستجدّة، واطّرادَ الوقائع على سنّة التّغيّر والتّمايز؛ إضافةً إلى ما أفرزه اتّساع رقعة الدّولة من اصطدام بثقافات أخرى وتقاليد وأعراف لا عهد للفاتحين المسلمين بها -: كلّ ذلك أدّى إلى ظهور مصدر رابع للتّشريع ألاَ وهو القياس؛ وكان من الطّبيعيّ أن يكون هذا الظّهور من نصيب القياس وليس من نصيب الأصول التّشريعيّة الاستنباطيّة الأخرى؛ لأنّه سبق من النّبيّ ﷺ أن قرّر لهم الأحكام على مقتضاه ودرّبهم على إجرائه؛ ناهيك عن كثرة التّعليلات الواردة في الكتاب والسّنّة؛ وهي تصريفاتٌ للأحكام تتضمّن إذناً غير مباشر للصّحابة وسائر المجتهدين من بعدهم أن يستخدموا القياس إذا أعوزتهم النّصّوص الخاصّة.

بل إنّ من المسوّغات الكبرى لظهور القياس في زمن الصّحابة الكرام؛ هو ذلك الوضوح الذي طبع مدلولَ القياس عندهم؛ إذ مبناه -وهو العلّة الجامعة- لم يكن يتطلّب سوى تعيين العلل

المنصوصة أو استخلاص المناطات المستنبطة منها عن طريق المناسبة والظّهور من معقول الحكم-: وقد كان ذلك متيسّراً لهم بحكم تشرّبهم لأسرار التّشريع وإحاطتهم بظروف التّنزيل وأسبابه؛ وربّما كلّفتهم عمليّة التّعدية القياسيّة أقلّ من ذلك الجهد؛ ولم تتطلّب منهم سوى تحقيق وجود وصف متّفق عليه في الصّورة المطلوب البحث عنها، أو حذف بعض الأوصاف من الاعتبار ونوط الحكم بما بقي منها؛ وهذه الأمور الثّلاثة هي التي سمّاها الأصوليّون فيما بعد-: تخريج المناط، وتحقيق المناط، وتنقيح المناط٤٩٣.

ورغم أنّ مدلول القياس لم تثقله اللّواحق والقيود والتّحديدات التي ظهرت بعد ذلك العصر؛ إلاّ أنّه كان أكثر خصوبةً وأقدرَ على التّحليق في آفاق التّشريع، وأنجع في ملاحقة الحوادث وتكييفها وفق منظومة التّشريع ومقاصده، وربّما نشأ ذلك عن مؤهّلات فقهاء الصّحابة؛ وعمّا يملكه ذلك العصر من نَدَاوَةٍ أثريّةٍ واتّصالٍ مباشر بفترة النّبوّة والتّوافر على عددٍ معتبر من المجتهدين تخرّجوا من مدرسة واحدة؛ ولم يفرّقهم تباينُ المدارس الفقهيّة على نحو ما شاع بعدهم-: هذه الخصائص مجتمعةً أغنت عمليّة القياس عندهم، وأكسبتها الخصوبة والكفاءة.

وكلّ ما كان يحتاجه مجتهدو الصّحابة في مجال القياس؛ إنّما هو الإلمامُ بفكرة حمل الأشباه على الأشباه، ومناظرة الأمثال بالأمثال؛ إلى أن يغلب على ظنّهم أنّ حكم الله فيها واحد٤٩٤.

وممّا أعان على انتشار الاجتهاد القياسيّ بين الصّحابة المجتهدين في ذلك العصر؛ أنّ تعليل الأحكام الشّرعيّة كان أمراً متّفقاً عليه بينهم؛ بل ركبوا –هم أنفسهم- متن التّعليل، وأثبتوا كثيراً من الأحكام بناءً على العلل، وتوسّعوا في ذلك حتى تجاوزوا العلل المنصوصة إلى المستنبطة، وكان معتمدهم في العلل التي قبلوها المصلحة أو الحكمة –وهي ما يترتّب على التّصرّف من نفع أو ضرر-؛ ولم يتكلّفوا البحث عن الأوصاف الظّاهرة على نحو ما تكلّفه كثير ممّن جاء بعدهم٤٩٥.

لكنّ ههنا تساؤلاً قد يثور في ذهن من يتتبّع أقيسة الصّحابة ويتأمّل في نزعة القياس عندهم؛ وحاصله: هل كان منشأ نزعة القياس لدى مجتهدي الصّحابة هو التّعليلات المبثوثة في نصوص الكتاب والسّنّة إضافة إلى تدريب النّبيّ ﷺ لهم على التّعليل والقياس؟ بمعنى أنّ العقليّة القياسيّة

493-: ينظر:

الطوفي، شرح مختصر الروضة: (٢٣٣/٣-٢٣٧)، والزركشي، البحر المحيط: (٢٥٧/٥)، والفتوحي، شرح الكوكب: (٢٠٣/٤).

494-: ينظر:

ابن خلدون،المقدّمة: (ص/٤٥٣)، وبلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/٣٨٢).

495-: شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٧١).

لديهم هل هي وليدة التّشريع الإسلاميّ ومرتبطة به؛ وأنّه لا وجود لها في تكوينهم العقليّ حتى جاء الإسلام وأكسبهم إيّاها في جملة ما أكسبهم من خصائص المعرفة والتّصحيح؟!.

الذي يظهر للمتأمّل المنصف أنّ ذلك لم يكن وقفاً على ظهور التّشريع الإسلاميّ في حياتهم؛ فنزعةُ الميل إلى التّعليل والقياس نزعةٌ فطريّةٌ، وربّما ارتبطت بفلسفة اللّغة وخصائصها وبمقتضيات العقول والفطر السّليمة بمقدار ارتباطها بالتّشريع نفسه.

وبين أيدينا نماذج كثيرة من واقع حياة الصّحابة أنفسهم تدلّ على أنّهم كانوا يلجأون إلى تعليلات وأقيسة فطريّة ليسندوا بها اجتهاداتهم الفقهيّة؛ منها ما سبق من احتجاج عمر بن الخطّاب على أبي عبيدة حين بلغهم أن الوباء نزل بالشّام وتردّدوا في دخولها[٤٩٦].

ومنها أيضاً مسألة ميراث الجدّ مع الإخوة؛ فقد ذهب عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وعليّ بن أبي طالب وزيد بن ثابت وفريق من الصّحابة إلى أنّ الجدّ لا يحجب الإخوة الأشقّاء ولا الإخوة لأب؛ لكن يشترك معهم في ميراثهم من أبيهم، على خلاف ما اختاره بعض الصّحابة الآخرين؛ وكان ممّا احتجّ به عليّ ﷺ على أنّ الجدّ لا يحجب الإخوة أن ضربَ له مثلَ وادٍ سالَ فيه سيلٌ انشعبتْ منه شعبةٌ، ثم انشعبت شعبتان؛ فقال: «أرأيتَ لو أنّ ماء هذه الشّعبة الوُسطى يَبِسَ؛ أكان يرجع إلى الشّعبتين جميعاً؟»، قال الشّعبيّ -راوي الحديث-: «فكان زيدٌ يجعله أخاً حتى يبلغ ثلاثة هو ثالثهم؛ فإن زادوا على ذلك أعطاه الثُّلث، وكان عليٌّ يجعله أخاً ما بينه وبين ستّة هو سادسهم؛ يعطيه السدس؛ فإن زادوا على ستّة أعطاه السُّدس وصار ما بقي بينهم»[٤٩٧].

وحكى خارجة بن زيد بن ثابت ﷺ عن أبيه: «أن عمر بن الخطاب ﷺ لما استشارهم في ميراث الجدّ والإخوة؛ قال زيد: وكان رأيي يومئذ أنّ الإخوةَ هُم أولى بميراث أخيهم من الجدّ، وعمر بن الخطّاب يرى يومئذ أنّ الجدّ أولى بميراث ابن ابنه من إخوته، قال زيد: فضربتُ لعمر ﷺ في ذلك مثلاً فقلت له: لو أنّ شجرةً تشعّبَ من أصلها غصنٌ، ثم تشعّب من ذلك الغصن خوطان؛ ذلك الغصن يجمع ذينك الخوطين دون الأصل ويغذوهما؛ ألاَ ترى يا أمير المؤمنين أنّ أحد الخوطين أقربُ إلى أخيه منه إلى الأصل؟ قال زيد: أضربُ له أصل الشّجرة مثلاً للجدّ،

496-: سبق تخريجه: (ص/١٥٦).

497-: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٤٧/٦)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٢٦٦/١٠).

وأضربُ الغصنَ الذي تشعّبَ من الأصل مثلاً للأب، وأضربُ الخوطين اللّذين تشعّبَا من الغصن مثلاً للأخوة»٤٩٨.

وهكذا لجأوا في توصيف القرب والبعد في الإدلاء إلى الميّت إلى قياس ذلك على الغصن من الشّجرة والسّاقية من الجدول؛ وذلك استنادٌ إلى معانٍ فطريّة يقوم عليها التّعليل والقياس في مقرّرات العقول عامّة، وتُهْرَعُ إليه المخاطبات على اختلاف الأمم والشّعوب والملل.

على أنّ أودية القياس التي ترجع إليها فتاويهم واجتهاداتهم لا تخرج عند التّأمّل والمقارنة بين جزئيّاتها وأشكالها عن ثلاثة أنواع:-

(النّوع الأوّل) إثبات الاشتراك في المعنى بنفي الفارق المؤثّر بين الأصل المنصوص والفرع الحادث. ويرجع هذا إلى كون الوصف الذي اعتبر علّة للحكم متحقّقاً في الفرع بقدر تحقّقه في الأصل.

وتتبّع هذا النّوع يهدي إلى حقيقة واضحة؛ وهي أنّ التّصريح بذكر الأصل والفرع معاً واقعٌ دائماً في الأقيسة التي ترجع إلى نفي الفارق؛ وكثيراً ما يُترك التّصريح بالعلّة استغناءً عنها باقتران الأصل والفرع في الذّكر؛ وكأنّهم رأوا أنّ مجرّد القِران بينهما يكفي في تنبيه السّامع إلى وجود المساواة والاشتراك الحكميّ بينهما؛ فكان بيان العلّة معهما إضافة لا تمسّ إليها حاجة، ولا يضطرّ إليها قائس.

ويندرج في معنى القِران المذكور؛ إيراد الأصل فقط في معرض إثبات حكم الفرع، وكأنّه تنبيه للمخالف إلى حكم يتناول الفرع المختلف فيه كان قد غفل عنه وغاب عن خاطره وقت الاجتهاد، وما هو إلاّ تنبيه إلى انتفاء الفرق بين الأصل الثّابت والفرع محلّ الخلاف.

ومن أمثلة هذا النّوع ما جرى في تقديم أبي بكر ﷺ على غيره في مسألة الخلافة؛ فقد روى ابن مسعود قال: «لمّا قُبض رسول الله ﷺ قالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير؛ فبلغ ذلك عمر فأتاهم؛ فقال لهم: يا معشر الأنصار! ألستم تعلمون أنّ رسول الله ﷺ قال: «مروا أبا بكر أن يصلّي

498-: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٤٧/٦)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٢٦٥/١٠)، والدّارقطنيّ في: «السّنن»: (٩٣/٤).

بالنّاس»؟ قالوا: نعم، قال: فأيّكم تطيب نفسه أن يتقدّم أبا بكر؟ فقالت الأنصار: نعوذ بالله أن نتقدّم أبا بكر»[٤٩٩].

وصرّح بهذا الوجه من القياس ابن القيّم فقال: «ومن ذلك أنّ الصّحابة قدّموا الصّدّيق في الخلافة وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لديننا؛ أفلا نرضاه لدنيانا:- فقاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصّلاة»[٥٠٠].

ومن أمثلة هذا النّوع أيضاً أنّه لمّا قيل لعمر بن الخطّاب ﷺ: إنّ سمرة بن جندب قد أخذ الخمر من تجّار اليهود في العشور؛ وخلّلها وباعها؛ قال: قاتل الله سمرة! أما علم أنّ رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود! حرّمت عليهم الشّحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها»[٥٠١].

يقول ابن القيّم معلّقاً على قول عمر: «وهذا محض قياس من عمر ﷺ؛ فإنّ تحريم الشّحوم على اليهود كتحريم الخمر على المسلمين، وكما يحرم ثمن الشّحوم المحرّمة فكذلك يحرم ثمن الخمر الحرام»[٥٠٢].

والملفتُ في هذه الحادثة أنّ عمر ﷺ لم يذكر -تصريحاً ولا تلميحاً- ما يفيد بيانَ الاستواء والاشتراك بين بيع الخمر وأخذ ثمنها وبين بيع الشّحوم وأكل أثمانها؛ رغم أنّ المطّرد في مواضعات النّاس أن يُذكر الرّابط بين كلّ أمرين يُراد إثبات العلاقة بينهما-: بل احتجّ مباشرة على حرمة ما صنع سمرة بحديث ورد في مسألة أخرى وفي الإنكار على أناس آخرين؛ دون أن يَنْظِمَ ذلك في مقدّماتٍ ليرتّبَ عليها النّتيجة اللاّزمة.

واللاّئق بفقه عمر ﷺ وبسعة فهمه؛ أنّه لم يعمد إلى ذلك إلاّ لإدراكه أنّ قران الأصل بالفرع كافٍ في إلغاء الفارق بينهما؛ وباعثٌ على التّسليم بوحدة المعنى بين أثريهما وحكميهما.

499-: أخرجه النسائيّ في : «المجتبى»: (رقم: ٧٧٧): كتاب الإمامة، باب ذكر الإمامة والجماعة إمامة أهل العلم والفضل، وفي «السنن الكبرى»: (٢٧٩/١)، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ١٣٣)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٥٢/٨)، والحاكم في: «المستدرك»: (٧٠/٣)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١١٨/٢).

500-: إعلام الموقّعين: (160/١).

501-: أخرجه مسلم: (رقم: ٢٩٦١): كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

502-: إعلام الموقّعين: (١٦٠/١).

(النّوع الثّاني) إثبات المساواة بين الأصل والفرع بمعنى جامع هو أقرب إلى تحقيق العدل من تحكيم العمومات.

مثال ذلك ما وقع في عهد عمر من استحداث العول في الميراث؛ ذلك أنّه عُرضت عليه مسألة زوج وأخت شقيقة وأمّ. وقيل: زوج مع أختين لغير أمّ؛ فتردّد فيما يفعل، والتوى عليه المخرج، وقال: «والله ما أدري أيّكم قدّم الله وأيّكم أخّر؟!»، ولم يشأ أن يقطع برأي حتى يدعو صحابة رسول الله ﷺ الذين فقهوا عنه ووعوا دينه؛ فجمعهم وقال لهم: «أشيروا عليّ! فإنّي إن بدأتُ بالزّوج فأعطيته حقّه كاملاً لم يبق للأختين حقّهما، وإن بدأتُ بالأختين فأعطيتهما حقّهما كاملاً لم يبق للزّوج حقّه»؛ فأشار عليه بعضهم بالعول؛ قياساً على محاصّة الدّائنين في مال المدين إذا تقاعد ما عنده من المال عن براءة ذمّته؛ فقد روى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: «دخلت أنا وزفرُ بن أوس بن الحدثان على ابن عبّاس بعدما ذهب بصره؛ فتذاكرنا فرائضَ الميراث؛ فقال: ترون الذي أحصى رملَ عالج عدداً لم يُحْصِ في مالٍ نصفاً ونصفاً وثُلثاً؛ إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثّلث؟ فقال له زفر: يا أبا عبّاس! من أوّل من أعالَ الفرائض؟ قال: عمر بن الخطّاب ﷺ؛ قال: ولِمَ؟ قال: لمّا تدافعت عليه، وركب بعضُها بعضاً قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم؟! والله ما أدري أيّكم قدّم الله ولا أيّكم أخّر! قال: وما أجد في هذا المال شيئاً أحسنَ من أن أقسمه عليكم بالحصص»[503].

503-: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٥٣/٦).

المطلب الثّاني: الإلحاق عن طريق البدائل البيانيّة:

إذا كان قد تقرّر من منهج الصّحابة ﷺ أنّهم كانوا يرجعون في أحكام القضايا إلى الكتاب والسّنّة والاجتهاد الجماعيّ الذي يقوم عليه الإجماع، وأنّ النّظر الفقهيَّ كان كثيراً ما يمتدّ بهم إلى استخدام القياس حين لا تفي خصوصات النّصّوص ولا يتأتّى تكوين قولٍ واحدٍ من اجتماعهم؛ فإنّ من المهمّ بناءً على هذا أن يُتعرَّفَ منهجهم في تحصيل الأحكام الشّرعيّة حين لا يستقيم لهم القياس ولا تتمّد لهم مسالكه ومجاريه.

في مثل هذه الأحوال؛ كان الصّحابة ﷺ يلجأون إلى تحكيم مقرّرات العقول التي شهد لها القرآن والسّنّة بالصّحّة والقبول، وجرى تقرير كثير من الأحكام على وفق مقتضياتها؛ كالاستصلاح، والعرف والاحتياط، وأصل البراءة في الأشياء.

وفيما يلي بيان لأهمّ تلك البدائل التي لجأ إليها الصحابة ﷺ في بيان الأحكام التّشريعيّة:-

الفرع الأوّل: الاستصلاح:

تعتبر المصالح المرسلة أظهر القواعد التي يستند إليها الاجتهاد عندما تضيق عليه وجوه الاستنباط من النّصّوص التّشريعيّة؛ ويلتوي عليه الإلحاق عن طريق القياس؛ وما ذلك إلاّ لِمَا فيها من الخصوبة التّشريعيّة، وما يميّزها من خصائص القدرة على التّحليق في آفاق التّشريع، واستيعاب كلّ ما يفرزه تطوّرُ الحياة من مستجدّات المصالح والحاجات؛ لذا يعتبر الاستصلاح أوسع أبواب الاجتهاد بالرّأي فيما لا نصّ فيه.

ولئن سبق الحديث عن المصلحة من حيث هي مقصدٌ جوهريٌّ يمثّل أساساً مرجعيّاً للاجتهاد لقيامه على الكلّيّات الأساسيّة التي قرّرتها قواطعُ الشّريعة؛ فإنّ المصلحة المرسلة تعتبر أثراً مباشراً لاعتبار المصلحة مقصداً جوهريّاً في التّشريع؛ وذلك لقيامها على معنى المماثلة للمصالح المقرّرة شرعاً في جنسها.

ولقد سمّيت مرسلةً لأنّه لا يشهد لها أصلٌ خاصٌّ بالاعتبار أو الإلغاء، وإنّما استمدّت القبول من حيث تحقّقُ ملاءمتها لمقاصد الشّارع فيما تقرّر من المصالح المعتبرة كما ذكر آنفاً.

وكما تقوم المصلحة المعتبرة على معنى المعقوليّة؛ فإنّ المصالح المرسلة كذلك يشترط في قبولها أن تكون معقولةً في ذاتها؛ بحيث يسلّم العقلاء بأنّ في الأخذ بها جلباً للنّفع ودفعاً للحرج٥٠٤.

وإذا كان هذا هو مفهومَ المصلحة المرسلة؛ فالاستصلاحُ هو البناء عليها في الاجتهاد؛ وقد عرّفه بعض العلماء المعاصرين بأنّه: «استنباط الحكم في واقعة لا نصّ فيها ولا إجماع بناء على مصلحة لا دليل من الشّارع على اعتبارها ولا على إلغائها»٥٠٥.

ومن أظهر أمثلة المصالح المرسلة عند الصّحابة ﷺ جمع القرآن في مصحف؛ إذ لم يكن ذلك في عهد النّبيّ ﷺ ولا عَهِدَ إليهم بفعله؛ غير أنّ خوفهم عليه من الضيّاع وتوقّعهم لموت حفّاظه من أجلاّء الصّحابة؛ إضافةً إلى توجّسهم من تسرّب غير القرآن إليه-: كلٌّ ذلك دفعهم إلى المبادرة إلى جمعه؛ رغم أنّهم اختلفوا في ذلك بادئ الأمر، ثم انشرحت له صدورهم بعد أن استبانت لهم المصلحة في الإقدام عليه.

وأصل الحادثة ثبت في عهد أبي بكر ﷺ، فقد ثبت عن زيد بن ثابت ﷺ أنّه قال: «أرسلَ إليّ أبو بكرٍ مقتلَ أهلِ اليمامةِ -وعنده عمرُ-؛ فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتلَ استحرّ يومَ اليمامةِ بالنّاس، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتلُ بالقرّاءِ في المواطن؛ فيذهبَ كثيرٌ من القرآن إلاّ أنْ تجمعوهُ، وإنّي لأَرَى أنْ تجمعَ القرآن، قال أبو بكر: قلتُ لعمر: كيف أفعلُ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو واللهِ خيرٌ! فلم يَزَلْ عمرُ يُرَاجعني فيهِ حتى شرحَ الله لذلك صدري، ورأيتُ الذي رأى عمر، قال زيدُ بن ثابتٍ-: وعمرُ عندهُ جالسٌ لا يتكلّم؛ فقال أبو بكر: إنّكَ رجلٌ شابٌّ عاقلٌ ولا نتّهمك، كُنْتَ تكتبُ الوحيَ لرسول الله ﷺ؛ فتتبّعِ القرآنَ فاجمعهُ؛ فوَاللهِ لو كلّفني نقلَ جبلٍ من الجبالِ ما كانَ أثقلَ عليَّ ممّا أمرني بهِ من جمعِ القرآنِ، قلتُ: كيفَ تفعلانِ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؛ فقال أبو بكر: هو واللهِ خيرٌ! فلم أَزَلْ أُرَاجعهُ حتى شرحَ اللهُ صدري للّذي شرحَ اللهُ لهُ صدرَ أبي بكرٍ وعمر»٥٠٦.

ومن أمثلتها أيضاً جمع النّاس على صلاة التّراويح في عهد عمر ﷺ وقد كانوا يصلّونها أوزاعاً متفرّقين في المسجد؛ فقد روى عروة بن الزبير عن عبد الرّحمن بن عبد القاري أنّه قال:

---

504 -: الاعتصام للشّاطبي: (٣٠٧/٢).

505 -: خلاّف، مصادر التّشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: (ص/٨٨).

٥٠٦ - أخرجه: البخاري: (رقم: ٤٦٧٩): كتاب التّفسير: باب قوله: ﴿**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف**﴾.

خرجت مع عمر بن الخطّاب في رمضان إلى المسجد؛ فإذا النّاس أوزاعٌ متفرّقون يصلّي الرّجلُ لنفسه ويصلّي الرّجلُ فيصلّي بصلاته الرّهط؛ فقال عمر: «والله إنّي لأراني لو جمعتُ هؤلاء على قارئٍ واحدٍ لكان أمثلَ»؛ فجمعهم على أُبَيّ بن كعب، قال: ثم خرجتُ معه ليلةً أخرى والنّاس يصلّون بصلاة قارئهم فقال عمر: «نعمت البدعةُ هذه؛ والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون» -يعني آخر اللّيل- وكان النّاس يقومون أوّله٥٠٧.

ولم يكن مستند عمر فيما ذهب إليه إلاّ أنّ جَمْعَهُمْ عليها «أمثل»؛ أي خيرٌ وصلاح، ومكمن الخيريّة في ذلك الجمع أنّ فيه دفعَ غائلةِ التّفرّق وتشويش كلِّ مُصلٍّ على غيره؛ وذلك غير ملائمٍ للمعهود من التّشريعات والتّكاليف؛ لأنّ الأدلّةَ تظاهرت على حسن التّوحّد والاجتماع والنّدب إلى التّعاون على ميادين الخير، والنّهي عن التّفرّق والاختلاف-: وكلُّ ذلك معانٍ تعاضدت لتنشئ في نفس عمر ﷺ الباعثَ على جمع النّاس في التّراويح.

وممّا يتّصل بسلسلة الشّواهد والأمثلة على استصلاحات الصّحابة ﷺ تجديد عثمان بن عفّان ﷺ أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة حين كثر النّاس ولم يعد الأذان بين يدي الخطيب كافياً في إعلامهم.

فقد روى الزهريّ عن السّائب بن يزيد قال: «كان النّداء يوم الجمعة أوّله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النّبيّ ﷺ وأبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-؛ فلمّا كان عثمان ﷺ وكثر النّاس؛ زاد النّداء الثّالث على الزّوراء»٥٠٨، قال أبو عبد الله: الزّوراءُ موضعٌ بالسّوق بالمدينة.

فقد رأى بنافذ بصيرته أنّ المقصود من الأذان الإعلام، وأنّ الأذان بين يدي الخطبة لم يعد يحقّق بمجرّده مقصود الاجتماع لسماع الخطبة؛ وربّما فاتتهم الجمعة إذا قصرت الخطبة وخُفّفت الصّلاة، وإذا كان الأمر كذلك-: فلا بدّ من وسيلة تحقّق مقصد الإعلام المشروع؛ وقد وجدها ﷺ في تجديد أذان ثان، ثم صار ذلك سنّة متّبعةً من سنن الرّاشدين.

ويلاحظ في استصلاحات الصّحابة ﷺ أنّهم لم يكونوا يلجأون إلى مقتضياتها لاستنباط الأحكام٥٠٩؛ لأنّ الاستنباط من الشّيء فرعٌ عن كونه مصدراً منقولاً معتبراً، ومصادر التّشريع محصورة في نصوص الكتاب والسّنّة وما يحمل عليهما من الإجماع والقياس، وإنّما كانوا يلجأون إلى الاستصلاح باعتباره وسيلةً للإلحاق؛ بمعنى أنّ الاستصلاح هو الأمر المستنبط من المصادر

---

507 -: أخرجه مالك في الموطّأ: (رقم: ٢٣١): كتاب النّداء للصّلاة، باب ما جاء في قيام رمضان.

508 -: أخرجه البخاريّ: (رقم: ٨٦١): كتاب الجمعة، باب الأذان يوم الجمعة.

509 -: الشّائع في إطلاقات الكتّاب في الأصول -خاصّة المعاصرين- أنّ المصلحة المرسلة مصدر من مصادر التّشريع والاستنباط فيما لا نصّ فيه، وهذا توسّع كبير في العبارة.

الأصليّة؛ ولمّا ثبتت مشروعيّته بشهادتها الجمليّة له-: اتّخذه الصّحابة ساعتئذ أمراً مسلّماً، وراحوا ينظرون في القضايا والحوادث هل هي مصلحة مرسلة أم لا؛ وهذا ليس استنباطاً عند التّحقيق والتّأمّل، وإنّما هو من باب تحقيق المناط؛ فكأنّهم يقفون عند كلّ حادث ليتساءلوا: هل يعتبر هذا مصلحة أم لا؟ فإن تحقّقوا من كونه مصلحةً فإنّهم يسلّمون له المشروعيّة تلقائيّاً دون استدلال؛ لاستغنائهم بالاستدلال على أصل اعتبار المصالح المرسلة عن إعادة التماس الحجج والأدلّة على مشروعيّة ذلك الشّيء المستحدث؛ وكلُّ ما كانوا يتكلّفونه في إثبات تلك المشروعيّة أن ينفروا إلى تجاربهم وتقديرات عقلائهم لتقرّر لهم أنّ هذا الشّيء نافعٌ وصالحٌ؛ وأنّ ذلك الشّيء فاسدٌ وضارٌّ:- وكلُّ ذلك ممّا قرّره نظّار العلماء فيما بعد.

وفي هذا المعنى يقول العزّ بن عبد السلام –رحمه الله- يُقَرِّرُ بصراحة أكثر أنّ «معظم مصالح الدّنيا ومفاسدها معروفٌ بالعقل؛ وذلك معظم الشّرائع؛ إذ لا يخفى على عاقلٍ –قبل وُرودِ الشّرع – أنّ تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضةِ عن نفسِ الإنسان وعن غيرهِ محمودٌ حسن»٥١٠.

وممّا يستخلص من مناهج الصّحابة في العمل بالمصالح المرسلة أنّهم ما كانوا يلجأون إليها ابتداء؛ وإنّما كانوا يستسعفونها تحت إلحاح الحاجة الطّارئة التي تستوجبها البيئة، أو يقتضيها تغيّر الظّروف والأحوال، أو يتطلّبها واقع النّفوس من حيث ضعف الوازع والخياسة بالذّمم والمواثيق.

الفرع الثّاني: العرف:

تعتبر الأعراف والعادات الصّحيحة من الأصول التي رجع إليها الصّحابة في بيان الأحكام التّشريعيّة حين لا يجدون الحكم في المقرّرات الأصليّة؛ غير أنّ مصيرهم إليها وأخذهم بها ليس من باب الشّيء الجديد الذي يكتشف بعد أن لم يكن؛ ولكن من باب استدامة الحال أو التّعامل الذي استقامت عليه أمور النّاس، أو التّنبّه إلى ما هو جارٍ من الأمور الحسنة في عرف النّاس وعاداتهم وتقرير حكم الشّرع على ما يقضي به ذلك الجريان.

وقد استقرّ في مواضعات علماء الشّريعة منذ عصر الصّحابة أنّ العرف دليلٌ حيث لا يوجد نصٌّ من كتاب أو سنّة؛ وإلاّ فهو مردود على أهله؛ لأنّه حينئذ إبطالٌ للشّرائع واتّباع للهوى وتقرير للمفاسد٥١١.

---

٥١٠ - قواعد الأحكام: (٧/١-٨).

511 -: أبو زهرة، أصول الفقه: (ص/٢٧٣).

وقد أخذ الصّحابة ﷺ بالعرف في أحكام كثيرة؛ ولكنّ المتأمّل في أخذهم بذلك يلحظ أنّهم لم يكونوا يأنسون إلى الأعراف المجرّدة، وما ذلك إلاّ لأنّهم كانوا يتوجّسون من كلّ ما يتّصل بالجاهليّة من أحكام وأوضاع، ولكنّهم كانوا يستروحون إلى اعتبار الأعراف التي تظهر فيها معاني الملاءمة والجريان وفق المعاني الشّرعيّة؛ من تضمّنها لمصلحة معتبرة، أو رفع ضيق عامّ.

ومن أمثلة هذا الاسترواح للعرف ذهابهم إلى مشروعيّة عقد الاستصناع؛ لجريان التّعامل به بين النّاس، واستقامة أمورهم على وفقه-: اعتباراً للمصلحة المحقّقة التي يتضمّنها حتى خصّصوا به عمومات الباب التي تشترط معلوميّة المعقود عليه بما ينفي عنه الجهالة والغرر.

وقد نبع هذا النّوع من اجتهاداتهم ﷺ عن خبرة عميقة بشؤون واقعهم، وفقه واسع لمقاصد التّشريع وغايات نصوصه، ومعرفة طويلة بخلفيّات تنزّلها وارتباطها بالوقائع التي كانوا طرفاً فيها؛ وذلك سرّ تفوّقهم على كلّ المناهج الاجتهاديّة التي نشأت بعدهم، وقد صدقت فيهم كلّ الصّفات التي اشترطها العلماء في الحاكم المجتهد –فيما بعد- تمامَ الصّدق؛ ولنعتبر مثلاً بقول ابن عابدين: «قال بعض العلماء المحقّقين: لا بدّ للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكُلّيّة، وفقه في نفس الواقع وأحوال النّاس؛ يميّز به بين الصّادق والكاذب والمحقّ والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا؛ فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع..، وكذا المفتي الذي يفتي بالعرف لا بدّ له من معرفة الزّمان وأحوال أهله، ومعرفة أنّ هذا العرف خاصّ أو عامّ، وأنّه مخالف للنّصّ أو لا، ولا بدّ من التّخرّج على أستاذ ماهر، ولا يكفيه مجرّد حفظ المسائل والدّلائل»[512].

فكلّ ما ذكره ههنا من خصائص ومؤهّلات كان مجتهدو الصّحابة في قمّة الاتّصاف بها.

ومن أمثلة أخذهم بالعرف أيضاً: إقامة عمر ﷺ حدّ القذف على من عرّضَ بغيره وقال: (والله ما أبي بزَانٍ ولا أمّي بزانية)؛ حيث استشار عمر كبار الصّحابة في الأخذ بالعرف القوليّ والعدول عن سؤال القائل عن قصده خوف الإنكار، وكان الأمر أن استقرّ الرّأي على إقامة الحدّ على القائل؛ لأنّهم رأوا أنّ التّعريض في هذا الموطن قائمٌ مقام التّصريح؛ بمقتضى عرف الاستعمال الجاري في مخاطبات العرب وقتئذ، وأنّه يُلْحِقُ المعرّةَ بالمُعَرَّضِ به.

---

512 -: مجموعة رسائل ابن عابدين: (١٢٩/٢).

روى محمّد بن عبد الرّحمن بن حارثة بن النّعمان الأنصاريّ النّجّاريّ عن أمّه عمــرة بنــت عبد الرّحمن أنّ رجلين استبّا في زمان عمر بن الخطّاب فقال أحدهما للآخر: والله ما أبــي بــزانٍ ولا أمّي بزانية! فاستشار في ذلك عمر بن الخطّاب فقال قائل: مدح أباه وأمّه، وقال آخــرون: قــد كان لأبيه وأمّه مدحٌ غير هذا؛ نرى أن تجلده الحدّ! فجلده عمر الحدّ ثمانين٥١٣.

وهذا محض احتجاج بالعرف؛ لأنّ تحديد دلالة لفظ ذلك القائل مرجعه إلى عادة النّــاس فــي كلامهم واستعمالهم؛ وقد وجدوا أنّ المخاطبات الجارية تقضي بكونه كناية مفهومــة عــن رمــي المخاطَب بكونه ابن زانٍ أو زانية. وليس في نصوص الشّريعة ما يخصّ هذا اللّفظ بحكم واضــح؛ ولو وجد نصّ لما تجاوزوه إلى غيره؛ لما استفاض عنهم من تقديم الكتاب والسّنّة على ما سواهما.

وممّا يوضّح وقوف الصّحابة عنــد مقتضــيات النّصّــوص وتــرك الأعــراف الجاريــة إذا عارضتها-: قولُ عبد الله بن عمر ﷺ في شأن المخابرة: «كنّا نخابر ولا نرى بذلك بأســاً؛ حتــى زعم رافعٌ أنّ رسول الله ﷺ نهى عنه؛ فتركناه»٥١٤.

قال الشّافعيّ –رحمه الله-: «فابن عمر قد كان ينتفع بالمخابرة ويراها حلالاً، ولــم يتوسّــع إذ أخبره واحد لا يتّهمه عن رسول الله أنّه نهى عنها أن يخابر بعد خبره؛ ولا يستعمل رأيه مــع مــا جاء عن رسول الله، ولا يقول: ما عاب هذا علينا أحد؛ ونحن نعمل به إلى اليوم»٥١٥.

وممّا يلاحظ في أخذ الصّحابة الكرام بالعرف أنّهم لم يقتصروا على اعتبار أعــراف العــرب وحدهم؛ بل اعتبروا مطلق العرف السّليم دون أن يقيموا أدنى وزنٍ لمصدر نشــوئه أهــو البيئــة العربيّة أم غيرها؛ وكان عماد اعتبارهم له هو ما فيه من تحقيق للمصلحة العامّة ووفاء بالحاجــات المستجدّة للأمّة.

مصداق ذلك ما جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف-: أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ لمّا جاءه أبــو هريرة ﷺ من البحرين بخمسمائة ألف درهم؛ دعا عمر النّاسَ فقال: «أيّها النّاس! إنّه قد جاءنا مالٌ كثير؛ فإن شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعدّ لكم عددنا، وإن شئتم أن نزن لكم وزنّا لكــم»؛

---

513 -: أخرجه مالك في الموطّأ: (رقم: ١٣٠٧): كتاب الحدود، باب الحدّ في القذف والنّفي والتّعريض.

514 -: أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ١٩٨٣)، وأصله عند مسلم: (رقم: ٢٨٨١): كتاب البيوع، باب كراء الأرض.

515 -: الرّسالة: (ص/٤٤٥).

فقال رجل من القوم: «يا أمير المؤمنين! دوّن للنّاس دواوين يعطون عليها» فاشتهى عمر ذلك[٥١٦].

وتدوين الدّواوين في ذلك الوقت لم يكن ممّا تعارفه العرب ولا جرى عليه تعاملهم وإيالتهم؛ بل كان من عادات الأمم التي فتحها المسلمون؛ حتى قيل إنّ الذي أشار عليه بذلك هو الهرمزان، وقيل غيره.

قال ابن خلدون –رحمه الله-: «وأوّل من وضع الدّيوان في الدّولة الإسلاميّة عمر ﷺ؛ يقال: السّبب مالٌ أتى به أبو هريرة من البحرين فاستكثره،وتعبوا في قسمه، فسعوا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق؛ فأشار خالد بن الوليد بالدّيوان، وقال رأيتُ ملوك الشّام يدوّنون؛ فقبل منه عمر. وقيل: بل أشار عليه به الهرمزان لمّا رآه يبعث البعوث بغير ديوان-: فقيل له: ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم؛ فإنّ من تخلّف أخلّ بمكانه، وإنّما يضبط ذلك الكتاب؛ فأثبت لهم ديواناً. وأنشأ ديوان الجيش في سنة ٢٠ هـ، وأمّا ديوان الخرج والجبايات فبقي معمولاً به على ما كان عليه قبل الإسلام؛ ديوان العراق بالفارسيّة، وديوان الشّام بالرّوميّة، وكتّاب الدّواوين من أهل العهد من الفريقين»[٥١٧].

ولقد كان ممّا يسّر على الصّحابة الرّجوع إلى العرف أنّهم كانوا من أهله أو من معاصريه في أدنى الأحوال؛ ولم يضطرّوا إلى روايته والنّظر في ثبوت نقله كما هو الشّأن في صنيع التّابعين ومن بعدهم عندما يروون أعراف المدينة وأهلها غداة النّبوّة كما يروون السّنن والآثار؛ إذ تقرّر في أصول التّشريع أنّ العرف الذي يقيّد المطلق ويخصّص به العامّ إنّما هو العرف الذي كان سارياً وقائماً وقتَ تشريع النّصّ العامّ؛ لأنّ التّخصيص بما أنّه بيانٌ لإرادة المشرّع من النّصّ العامّ لا بدّ أن يكون العرف الذي هو دليل تخصيصه مقترناً بالمبيَّن من حيث صدوره؛ ومن ههنا غدا من القواعد المشهورة بين حملة الشّريعة: «أنّ العرف الطّارئ لا عبرة به»[٥١٨].

وقد شجّع الصّحابة على اعتبار العرف والبناء عليه أنّ الشّارع نفسه راعى عرف العرب في بعض ما شرع من الأحكام؛ فقد وضع الدّية على العاقلة، وبنى الولاية في الزّواج على العصبيّة، ونظّم أحكام الإرث على مقتضاها أيضاً، كما اطّرح الصّحابة أيضاً الأعراف الفاسدة وناهضوها؛

---

516 -: أبو يوسف، الخراج: (ص/٤٥).

517 -: مقدّمة ابن خلدون: (ص/١٣٣).

518 -: ابن نجيم، الأشباه والنّظائر: (١٣٣/١)، والدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/٤٥٧).

لأنّ الشّارع نفسه قد مهّد لهم سبيل مقاومتها وتقويضها حين ألغى ما عرفــه العــرب مــن زواج المقت، والطّواف بالبيت عراةً وأشباه ذلك٥١٩.

هذا إضافة لما سبق التّنبيه عليه من اعتبارهم العرف وعاءً من أوعيــة المصــالح، وطريقــاً يفضي سلوكها إلى رفع الحرج والضّيق عن الخلق.

الفرع الثّالث: الاحتياط:

تأسيساً على أنّ الاجتهاد بالرّأي حركة في نطاق الظّنّ ودوران في مجال الاحتمال-: فإنّ من الطّبيعيّ أن تكون ثمرة الاجتهاد متفاوتة في مراتب القوّة والظّهور؛ وقد ظهــر هــذا جليّــاً فــي اجتهادات الصّحابة أنفسهم؛ إذ كان أحدهم إذا انتهى به الاجتهاد إلى حكم محتمل؛ وألفى عناصــر الوهاء تحتوش اجتهاده-: لجأ إلى الأخذ بالأحوط وترك نظره الأوّل؛ استبراء للدّين، وفراراً مــن التّوحّل في الحرام٥٢٠.

ولئن كان الاحتياط يرتبط بمجال التّطبيق والعمل بالدّرجة الأولى؛ فإنّ له في مجــال البيــان عِرْقاً ضاربَ الجذور؛ ذلك أنّ كثيراً من الصّحابة في زمن الخلافة وبعده إذا اضطرّوا للنّظر فــي مسألة من المسائل-: فإنّ حاجتهم كانت تتوقّف على بيان الحكم أوّلاً قبل الحاجة إلى معرفة طريق تنــزيله وتكييفه؛ لأنّ التّطبيق قد يكون مجرّد تنــزيلٍ لحكمٍ ثابــتٍ معلــوم، وقــد يبلــغ مرحلــة التّنــزيل على الواقع إلاّ بعد أن يتفصّى الاجتهاد بهم عن حكم يصلح للتّطبيق، لكنّ اجتهادهم فــي استبانة تلك الأحكام قد لا يحقّق موقفاً جازماً ورأياً قارّاً يصدرون عنه.

وفي مثل هذه الأحوال كانوا غالباً ما يلجأون إلى الاحتياط والحذر في شأن الحــلّ والحرمــة؛ فيغلّبون جانب الحرمة أو التّرك أو ما في معناهما؛ أخذاً بالحزم وإبراءً للذّمّة.

ومن أمثلة هذا النّمط أنّه ورد في السّنّة ما يقضي بوجوب نقض المرأة شعرها إذا اغتسلت من حيض أو نفاس أو جنابة؛ كما ورد عن النّبيّ ﷺ ما يفيد عدم وجوب ذلكح وأنّه يكفيهــا أن تفــرغ الماء على رأسها ثلاث إفراغات؛ غير أنّنا وجدنا عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ يأمر النّساء إذا اغتسلن من حيض أو نفاس أن ينقضن شعر رؤوسهنّ حتى يصل الماء إلى أصــوله؛ فبلــغ ذلــك

---

519 -: خلاف، مصادر التّشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه: (ص/١٤٦-١٤٧).

520 -: السنوسي، مراعاة الخلاف: (ص/٥٩).

عائشة –رضي الله عنها- فقالت: «أفلا يأمرهنّ أن يحلقن رؤوسهنّ لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد؛ فلا أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات»٥٢١.

وسواء كان مردّ ذهابه إلى وجوب ذلك عدم علمه بالسّنّة الواردة في الأمر على ما يذكر بعض العلماء٥٢٢، أم أنّه كان يقول ما قال عن بيّنة ودليل؛ إلاّ أنّ ذلك برهان على نزعة الاحتياط عنده، وشاهد صدق على ما هيمن على اجتهاده من تحرّز وحزم.

ومن أظهر الشّواهد على أخذهم بالاحتياط ما سبق ذكره عن عمر بن الخطّاب وابنه عبد الله من أنّهما أنكرا على من تطيّب قبل ابتداء الإحرام واستدامه بعده؛ رغم أنّ عائشة وأمّ حبيبة – رضي الله عنهما- ذكرتا عن النّبيّ ﷺ ما يفيد مشروعيّة التّطيّب، وبقي عمر وابنه عبد الله على موقفهما أخذاً بالأحوط؛ حتى قال عبد الله واصفاً مبلغ كراهته للتّطيّب قبيل الإحرام: «لأن أطلي بقطرانٍ أحبّ إليّ من أن أنضح طيباً وأنا محرم»٥٢٣.

ولم يكن ذلك منهما ردّاً للحديث بالرّأي المحض؛ ولكن تعارضت عندهما النّصّوص في المسألة؛ فكان اختيارهما أحوط الحكمين سبيلاً إلى إبراء الذّمّة وتحصيل اليقين؛ وقد ورد في حديث يعلى بن أميّة أنّ رسول الله ﷺ جاءه أعرابيّ عليه جبّة متضمّخ بطيب؛ فقال: يا رسول الله! كيف ترى في رجلٍ أحرمَ بعمرة في جبّة بعدما تضمّخ بالطّيب؟ فأشار عمر إلى يعلى بيده أن تعال؛ فجاء يعلى فأدخل رأسه؛ فإذا النّبيّ ﷺ محمرّ الوجه يغطّ كذلك ساعةً، ثم سُرِّيَ عنه؛ فقال: «أين الذي يسألني عن العمرة آنفا؟»؛ فالتُمس الرّجلُ فَأُتِيَ به، فقال: «أمّا الطّيب الذي بك فاغسله ثلاثَ مرّاتٍ، وأمّا الجبّة فانزعها، ثم اصنع في عُمرتك كما تصنع في حجّك»٥٢٤.

ومن أمثلة ذلك عند الصّحابة أيضاً-: ذهابهم إلى إيجاب المهر كاملاً بالخلوة وإرخاء السّتور وإن لم يحصل مسيس ووطء؛ ذلك أنّ المسألة يتنازعها دليلان:-

---

521 -: أخرجه مسلم: (رقم: ٤٩٨): كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة.

522 -: ابن حجر، فتح الباري: (٢٨٦/١).

523 -: سبق تخريجه: (ص/١٩٧).

524 -: أخرجه البخاريّ: (رقم: ٣٩٨٤): كتاب المغازي، باب غزوة الطّائف في شوّال سنة ثمان، ومسلم: (رقم: ٢٠١٩): كتاب الحجّ، باب ما يباح للمحرم بحجّ أو عمرة وما لا يباح.

(أحدهما) قوله تعالى: ﴿**وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير**﴾٥٢٥.

(والثّاني) قوله تعالى أيضاً: ﴿**وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا**﴾٥٢٦.

فالآية الأولى تفيد استحقاق المرأة نصف المهر عند انتفاء المسيس؛ والمسيسُ في القرآن الجماع. أمّا الآية الثّانية فتفيد أنّ الإفضاء سببُ استحقاق المرأة المهرَ؛ فإذا لم يحصل إفضاء لم يجب لها المهر.

وقد وقف الصّحابة عند مقتضى كلٍّ من هاتين الآيتين؛ فوجدوا أنّ في استخلاص عدم وجوب المهر بالدّخول المجرّد عن المسيس تردّداً واحتمالاً؛ من قِبَلِ أنّ المسيسَ قد يكون مقصوداً به مطلق الخلوة؛ من قبيل إطلاق المسبّب على السّبب؛ وإن لم يكن ذلك متيقّناً؛ فضلاً عن أنّ فيه مظنّةً لضياع حقّ المرأة إذا استفاض بين النّاس عدم استحقاقها كاملَ المهر إلاّ مع المسيس، وارتفاعاً عن موارد الاحتمال والشّكّ؛ فقد اختار الخلفاء الرّاشدون وعددٌ كبيرٌ من فقهاء الصّحابة أنّ مجرّد الخلوة وإرخاء السّتور يوجب المهر كاملاً للمرأة؛ من باب الاحتياط والأخذ بالحزم.

يقول زرارة بن أوفى: «قضى الخلفاء الرّاشدون المهديّون أنّ من أغلق باباً، أو أرخى ستراً؛ فقد وجب المهر، ووجبت العدّة»٥٢٧، وروى سعيد بن المسيّب –رحمه الله- «أنّ عمر قضى في المرأة إذا تزوّجها الرّجل أنّه إذا أرخيت السّتور؛ فقد وجب الصّداق»٥٢٨؛ بل لقد حكى الطّحاويّ إجماع الصّحابة في المسألة٥٢٩؛ وإن كان بين الأئمّة الأربعة خلاف في وجوب المهر بمطلق الخلوة، ليس هذا مكان بسطه ومناقشته٥٣٠.

ويلاحظ من خلال هذه الشّواهد والأمثلة أنّ منشأ الاحتياط فيها هو التّردّد في حمل المسألة على أحد الاحتمالات القائمة بمحلّ الحكم؛ ممّا يجعل الشّكّ ملازماً للتّصرّف وفق الحكم الذي أنتجه

---

525 -: [سورة البقرة: ٢٣٧].

526 -: [سورة النّساء: ٢٠-٢١].

527 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٥٥/٧)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٥٢٠/٣).

528 -: أخرجه مالك في الموطّأ: (رقم: ٩٧١): كتاب النكاح، باب إرخاء الستور.

529 -: ابن الهمام، فتح القدير: (٤٤٦/٢).

530 -: ابن حجر، فتح الباري: (٤٩٥/٩).

الاجتهاد الأوّل أو الوقوف مع الأصل، ولا يرتفع أثرُ الشّكّ إلاّ بعد أن يتجاوز العمل باجتهاده إلى مقتضى الاحتياط؛ للحصول على يقين يطمئنّ به على سلامة التّصرّف وصحّة العمل.

ويستخلص من الأمثلة المذكورة وغيرها؛ أنّ مجال العمل بالاحتياط إنّما هو العبادات والحقوق؛ أمّا العبادات فخوفاً من بقاء عهدتها في ذمّة المكلّف، وقيام مطالبته بإعادتها أو قضائها، وأمّا الحقوق فتحرّزاً من إضاعتها والتّلاعب بها لمجرّد شبهة قد لا تنتهض متمسّكاً لتجاوزها وإهدارها.

الفرع الرّابع: البراءة الأصليّة:

إنّ اتّخاذ البراءة الأصليّة أساساً يُرجع إليه عند انتفاء الدّليل الشّاغل للذّمّة بالتّكليف؛ قد كان في عصر الصّحابة من المعاني التي تقارب القطع، ولم تعتورها أخيلة الضّعف والتّشكيك إلاّ بعد أن كثر التّدوين في علم الأصول، وسُحبت قاعدة العدم الأصليّ إلى دائرة الاستصحاب الذي اختلف الأصوليّون في حجّيّته وشرعيّة اللّجوء إليه.

أمّا في عهدهم؛ فقد كان لاستفاضة معنى الدّخول في الإسلام وأنّه يَجُبُّ ما قبله-: عونٌ على تقرّر القناعة بأنّه لا تكليف إلاّ بنصّ؛ فإذا انعدم النّصّ فالذّمّة فارغةٌ عن الشّغْل؛ وذلك لأنّ الإسلام بما هو خاتمة الرّسالات تشريعٌ مستأنفٌ في الأحكام العمليّة، وإن كان موصولاً بسلسلة الرّسالات السّابقة في عقائده وكلّيّات قضاياه.

وتحقيق مضمون البراءة الأصليّة أو «العدم الأصليّ» لا يتأتّى إلاّ إذا انكشفت مناشئ القوّة التي أصبحت بها البراءة أصلاً رغم أنّ العدم لم يكن في وقت من الأوقات حجّةً لازمةً ولا دليلاً ناهضاً؛ غير أنّ الأمر يتّضح إذا انقلب الاستدلالُ؛ وانقلب مقرِّرُ البراءة مطالباً بالدّليل على التّكليف الذي يقطع امتداد العدم واستمرار هذه البراءة.

وذلك أنّ براءة الذّمّة حكمٌ عقليٌّ محضٌ دلَّ العقلُ عليه ابتداء، ومع تقرّر هذا الحكم بالعدم فإنّه يستمرّ باستمرار قيام العقل الذي حكم به؛ إذ الحكم يستمرّ بقيام دليله ولا يتخلّف عنه؛ إلى أن يَرِدَ دليلٌ من قبل الشّارع يغيّره ويقطع استمراره[531]؛ ليستحيل العدم وجوداً والبراءة شغلاً.

هذا وجه.

531 -: الدريني، بحوث مقارنة: (٣٦٨/١).

والوجه الثّاني الذي هو من مناشئ قوّة البراءة الأصليّة تأييد الشّرع لحكم العقل بها؛ فقد تضمّن القرآن الكريم آياتٍ كثيرةً تؤيّد حكم العقل ببراءة الذّمم عن الشّغل؛ وارتفاع المؤاخذة والجزاء قبل توجّه التّكليف؛ ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾٥٣٢، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿**فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ ٥٣٣، ومنها قوله تعالى أيضاً: ﴿**قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾٥٣٤.

وممّا يشدّ أزرَ الحكم بالعدم الذي هو أساس مضمون «البراءة الأصليّة» أنّ بقاء الانتفاء معلومٌ بالضّرورة والبداهة؛ لثبوته في الماضي على وجه اليقين، واستمرار هذا الثّبوت استناداً إلى العلم بعدم المغيّر.

وهذا معنى قولهم في معارض الاحتجاج الفقهيّ: الأصل العدم، أو الأصل براءة الذّمّة٥٣٥؛ أي انتفاء الأحكام التّكليفيّة التي هي منشأ الالتزامات والحقوق٥٣٦.

وإذا تمهّد هذا المعنى؛ فإنّ الصّحابة ﷺ لم يكونوا يلجأون إلى تحكيم البراءة في إثبات الأحكام بداهة؛ وإنّما كانوا يستمدّون منها إثبات فراغ الذّمّة عن الواجبات والتّكاليف، ويقيمون عن طريقها الحجّة على انتفاء النّاقل المغيّر لحكم السّلب إلى حكم الثّبوت واستقرار الخطاب المفيد للطّلب والاقتضاء.

وهذا المعنى يقرّره الغزاليّ –رحمه الله- بقوله: «النّظرُ في الأحكامِ إمّا أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أمّا إثباتُها فالعقل قَاصرٌ عن الدّلالة عليه، وأمّا النَّفْيُ فَالعقل قد دلَّ عليه إلى أنْ يَرِدَ الدّليلُ السّمْعِيُّ بالمعنى النَّاقِلِ مِنَ النَّفْيِ الأصلِيِّ-: فَانْتَهَضَ دليلاً على أحَدِ الشَّطْرَيْنِ وهو النَّفْيُ»٥٣٧.

---

532 -: [سورة التوبة: ١١٥].

533 -: [سورة البقرة: ٢٧٥].

534 -: [سورة الأنعام: ١٤٥].

535 -: السيوطي، الأشباه والنّظائر: (ص/٥٧).

536 -: الدريني، بحوث مقارنة: (٣٨٣/١-٣٨٤).

537 -: المستصفى: (٢١٩/١).

وانتهاضه دليلاً –على حدّ تعبير الغزاليّ- قائمٌ في حال عدم الورود الذي هو النّفـي؛ أمّ بعـد مجيء النّاقل؛ فإنّ هذا العدم يتلاشى ويحلّ محلّه التّكليف والاقتضاء.

ومن هذا النّمط أيضاً اعتبار الإباحة قبل ورود الخطاب المغيّر أصلاً في الأشياء؛ فإذا لم يكن ثمّة اقتضاء بطلب أو منع؛ فحكم الأشياء والأعيان كلّها أنّها على الإباحة؛ لأنّ الأصل عدم الدّليل؛ فإذا وجد الدّليل النّاقل ارتفع العدم، وارتفعت بارتفاعه الإباحة

ومن شواهد أخذ الصّحابة بأصل البراءة في الأشياء مخالفة عليّ بن أبي طالـب لعمـر بـن الخطّاب –رضي الله عنهما- في حكم المطلّقة إذا تزوّجت أثناء عدّتها؛ فقد فرّق بينهمـا عمـر ﷺ وأبّد هذه الفُرقة معاملةً لهما بنقيض المقصود؛ وقال: «أيّما امرأةٍ نكحت فـي عـدّتها؛ فـإن كـان زوجها الذي تزوّجها لم يدخل بها فرّق بينهما، ثم اعتدّت بقيّة عدّتها من الأوّل، ثم اعتدّت عـدّتها من الآخر، ثم لم ينكحها أبداً»[٥٣٨].

أمّا عليّ ﷺ فقد رأى أنّ المسألة مسكوت عنها في نصوص التّشريع؛ ذلك أنّ النّصّ جاء فـي النّهي عن النّكاح أثناء العدّة، ولم يأت في حكم زواج المخالف للنّهـي بعـد انقضـاء العـدّة؛ لأنّ مخالفته للنّهي منفكّة عن تقدّمه إلى المرأة بعد انقضاء عدّتها طالباً الزّواج منها-: فحكم علـيّ ﷺ بأنّ له نكاحها تمسّكاً بأصل البراءة في الأشياء[٥٣٩]؛ وقال: «إذا انقضت عدّتها من الأوّل تزوّجت الآخر إن شاء»[٥٤٠].

ومن شواهد أخذهم بأصل البراءة أيضاً ما ثبت عن أبي هريرة وابـن عبّـاس –رضـي الله عنهما- من القول بأنّ القيء لا يفطر الصّائم؛ عملاً بالبراءة الأصليّة التي أُخـذَ مضـمونها مـن انحصار المفطرات فيما استفادوه باستقراء النّصوص؛ وقد صرّح أبو هريرة بالمعنى الذي أخذ منه عدم الفطر بقوله: «إذا قاء فلا يفطر؛ إنّما يخرج ولا يولج»[٥٤١]، أمّا ابن عبّاس فقـال: «الصّـوم ممّا دخل وليس ممّا خرج»[٥٤٢].

---

538 -: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ٩٨٣): كتاب النكاح، باب ما لا يجوز من النكاح، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٤٤١/٧)، والشّافعي في «المسند»: (ص/٣٠١)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٢١٠/٦).

539 -: السّايس، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٤٧).

540 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٤٤١/٧)، وسعيد بن منصور في «السنن»: (٢٢٠/١)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١٤٨/٤).

541 -: أخرجه البخاري: (رقم: ١٨٣٦): كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم.

542 -: المصدر نفسه والموضع نفسه.

ويلاحظ من تتبّع اجتهادات الصّحابة غداة الخلافة وبعدها أنّهم قلّما يلجأون إلى تحكيم البراءة والعدم؛ وذلك لأنّهم وسّعوا أدوات الإلحاق وفتحوا الباب على مصراعيه لأنواع الاستدلال؛ من أخذٍ بالقياس والمصلحة والاستحسان والذّرائع؛ حتى ضاق النّطاق الذي تتحرّك فيه قاعدة البراءة أو «العدم الأصلي»؛ ممّا يبيّن أنّ بين أصل البراءة وبين قواعد الاستدلال تناسباً عكسيّاً؛ فكلّما توسّعت دائرة الاستدلال ضاقت دائرة «البراءة الأصليّة».

وممّا يزيد هذه الحقيقة وضوحاً؛ أنّ أدلّة الشّرع كلّما كثرت وغطّت الحاجة التّشريعيّة كلّما قلّ اللّجوء إلى الاحتجاج بالعدم وانتفاء النّاقل المغيّر؛ نظراً لتوافر النّصّوص الشّرعيّة التي تستوعب أكثر الأحكام[٥٤٣].

وبما أنّ أصول الإلحاق في التّشريع تعمل على مدّ نفوذ النّصّوص إلى حدود الأحكام المسكوت عنها؛ فإنّها تشترك معها في وظيفة التّقليل من إعمال أصل البراءة والتّضييق من نطاقه.

لقد فرض عمر ﷺ ضريبةً على عشور التّجارة التي تمرّ عبر رقعة الدّولة الإسلاميّة، ونفى نصر بن حجّاج إلى خارج الجزيرة، وسدّ الخلفاء ذرائع الفساد؛ واستصلحوا واستحسنوا-: وكان ذلك كلّه تحكيماً لقواعد الاجتهاد المصلحيّ، ولو لم يلجأوا إليها لَمَا وسعهم إلاّ تحكيم أصل البراءة في الأشياء.

543 -: ينظر في هذا المعنى:

أبو زهرة، الإمام زيد: (ص/٤٥٦).

المطلب الثّالث: الإلحاق عن طريق قواعد الاجتهاد الاستثنائي:

يعتبر الاجتهاد وفق أصول الاستثناء من أدقّ وجوه الاجتهاد بالرّأي وأخطرها شـأناً؛ وذلـك لأنّها لا تعمل في منطقة الفراغ التّشريعيّ وغياب الشّواهد النّصيّة؛ وإنّما مجال عملها هو الأحكـام التي تقرّرت على خلفيّةٍ من النّصوص.

ولكنّ المسوّغَ لهذا النّوع من الرّأي؛ أنّ الاستثناء فيه منحصرٌ في الأدلّة العامّـة الظّنّيّـة ولا يتناول النّصّوص المفسَّرة الخاصّة التي تحدّدت مضامينها بوجه قاطع؛ إذ الاستثناء وجهٌ من وجوه البيان والتّخصيص؛ والقطعيُّ المفسَّرُ لا يحتاج إلى بيان ولا يفتقر إلى تخصيص؛ لأنّ المشرّعَ قـد صرّحَ بمراده من تشريع الحكم ورفعَ الغشاوة عن المصلحة التي يتوخّاها من وضعه حين صـاغ مرادَه في خطابٍ ذي نصوصيّة قاطعة وتحديدٍ دقيق لا يعتوره عمومٌ ولا يحومُ به احتمال.

ومعلومٌ أنّ النّصّوص المفسَّرةَ وما في حكمها قد أصبحت بعد توقّف نزول الوحي ووفاة النّبيّ ﷺ نصوصاً محكمةً[544]؛ والمحكمُ مطّردٌ في الصّراحة والوضوح، ومتقرّرُ النّطاق والامتداد؛ ممّا يجعل قبوله للتّأويل والرّأي مستبعداً وغير وارد.

ورغم أنّ الصّحابة الكرامَ قد خاضوا في مجالات الاجتهاد الاستثنائيّ خوضَ المُدلِّ المُعْـرِق؛ وتنوّعت منازعهم في هذا اللّون من الاجتهاد -: إلاّ أنّ الأوديةَ التي ترجع إليها اجتهاداتهم في هـذا الباب نوعان اثنان:

النّوع الأوّل: الاستحسان:

من نافلة القول التّذكيرُ بأنّ مصطلح «الاستحسان» لم يظهر في عصر الخلافة الرّاشدة ولا في عهد صغار الصّحابة؛ غير أنّ عدمَ ظهوره الوضعيّ لا ينفي أن يكون مقتضاه شائعاً فـي فقههـم واجتهادهم؛ بل إنّ مصداقيّته مستمدّةٌ من واقع اجتهاداتهم وسياساتهم. ولم يُقْدِمْ فقهاء التّابعين ومـن جاء بعدهم من أئمّة الاجتهاد على الأخذ به إلاّ بعد أن قامت الحجّة لهم على ثبوت استناد الصّحابة إليه، وبنائهم الأحكام على مقتضاه.

إنّ تظاهر هؤلاء المجتهدين –رغم تباعد عصورهم- على اللّجوء إلى الاستحسان عند إجراء الأحكام؛ لا يؤكّد بداهةً أنّ مضمونَه واحدٌ عندهم جميعاً من حيـث المواضـعة؛ فقـد اضـطربت الأقاويل في تحديد معناه وضبط مدلوله؛ لكنّ الذي تُلجئنا الضّرورة ههنا إلى التّسليم بـه هـو أنّ

---

544 -: أديب الصالح، تفسير النصوص: (١٦٩/١-١٧٠).

الاستثناء بالمصلحة المحقّقة والمعتبرة شرعاً من العمومات القياسيّة مبدأٌ قارٌّ في اجتهاد عامّة أئمّة الاجتهاد-: اللّهمّ إلاّ نفراً من الظّاهريّة ومن جاراهم في الوقوف عند الصّيغ المباشرة واطّراح ما عداها.

وبمقدار ما استمدّ «الاستحسان» مصداقيّته وقوّته من فعل الصّحابة؛ فإنّه اكتسب مسوّغات تقديمه على إجراء العمومات من مكانة مقاصد التّشريع القطعيّة في نفوس المجتهدين؛ وأثر توظيفها عند تنزيل النّصّوص على المناطات الفعليّة وإجرائها على الوقائع؛ حتى غدا معنىً قارّاً من المعاني التي تغذّي مضمون الاجتهاد بالرّأي.

ويلخّص الشّاطبي هذا المعنى على وجه الدّقّة فيقول: «الاستحسان وهو-في مذهب مالك-: الأخذ بمصلحة جزئيّة في مقابلة دليل كلّيّ، ومقتضاه الرّجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرّد ذوقه وتشهّيه، وإنّما رجع إلى ما علم من قصد الشّارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلاّ أنّ ذلك الأمر يؤدّي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتّفق هذا في الأصل الضّروريّ مع الحاجيّ؛ والحاجيّ مع التّكميليّ-: فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضّروريّ يؤدّي إلى حرج ومشقّة في بعض موارده؛ فيستثنى موضع الحرج»٥٤٥.

ومؤدّى هذا البيان إلى أنّ الحكم المستثنى الذي تفصّى عنه الاجتهاد قائم على درء مفسدة ظاهرة أو تحقيق مصلحة عامّة؛ بما يزيل موضعَ الحرج الذي يتسبّبُ عن الغلوّ في التّمسّك بالعمومات القياسيّة والقواعد العامّة، وينشأ عن إهمال العوارض المحتفّة بالوقائع وعدم ملاحظتها وأخذها عنصراً من العناصر المكوّنة لعلّة الحكم٥٤٦.

فالاستثناء المقوّم لأصل الاستحسان ملتفتٌ إلى مدى أثر العدول عن إجراء العمومات على الواقع الفعليّ؛ من تحقيقٍ للمصالح وصيانةٍ للحقوق وإزالةٍ لمواضع الحرج والضّيق؛ استلهاماً من منهج التّشريع نفسه في تصريفه للأحكام وتقريره لجزئيّاتها؛ واستخلاصاً لمسلكه في استثناء مواضع الحرج والمشاقّ التي لا تطاق من عمومات التّكاليف والتّشريعات، حتى أصبح ذلك قاعدة من القواعد التي يقوم عليها التّشريع؛ يُعبّر عنها بقاعدة المستثنيات.

---

٥٤٥ - الموافقات: (٢٠٥/٤-٢٠٧).

546 -: الدريني، بحوث مقارنة: (١٢١/١)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (٤٠٩-٤١٢).

يقول العزّ ابن عبد السّلام –رحمه الله- في بيان هذه القاعدة: «اعلم أنّ الله شرع لعباده السّعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة؛ تجمع كلّ قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقّة شديدة؛ أو مفسدة تُربي على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السّعي في درء مفاسد في الدّارين أو في أحدهما؛ تجمع كلّ قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقّة شديدة أو مصلحة تُربي على تلك المفاسد، وكلّ ذلك رحمة بعباده، ونظرٌ لهم ورفق؛ ويعبّر عن ذلك كلّه بما خالف القياس، وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التّصرّفات»٥٤٧.

ومن أمثلة هذا الضّرب من ضروب الاجتهاد-: ضبط عمر بن الخطّاب ﷺ بعض الأراضي من أيدي أصحابها؛ وجعلها حمىً ترعى فيه خيول جيش المسلمين، وكذلك أنعام صغار المُلاّك الذين كان عمر يرى أنّه مسؤولٌ عن تدبيرِ كلأٍ ترعى فيه قطعانهم الصّغيرة٥٤٨؛ نظراً لأنّهم لم يكونوا يملكون الأرضَ التي تسدّ حاجةَ أنعامهم إلى كلأ.

روى البخاريّ أنّ عمر قال لِهُنَيّ حينما استعمله على حِمَى الرّبذة: «يا هُنَيْ اضمُمْ جناحكَ عن المسلمين، واتّقِ دعوة المظلوم فإن دعوة المظلوم مستجابة، وأدخل ربَّ الصُّرَيْمَةِ وربَّ الغُنَيْمَةِ؛ وإيّايَ ونَعَمَ ابنِ عوفٍ ونَعَمَ ابنِ عفّان؛ فإنّهما إن تهلكْ ماشيتُهما يرجعا إلى نخلٍ وزرعٍ؛ وإنّ رَبَّ الصُّرَيْمَةِ وربَّ الغُنَيْمَةِ إن تهلكْ ماشيتُهما يأتني ببنيه فيقول: يا أمير المؤمنين أَفَتَارِكُهُمْ أنا لا أبا لك؛ فالماء والكلأ أيسرُ عليَّ من الذّهب والوَرِق، وَايْمُ الله إنّهم ليرون أنّي قد ظلمتُهم؛ إنّها لَبِلاَدُهُمْ فقاتلوا عليها في الجاهليّة، وأسلموا عليها في الإسلام، والذي نفسي بيده لولا المالُ الذي أحمل عليه في سبيل الله؛ ما حميتُ عليهم من بلادهم شبراً»٥٤٩.

وهو استثناءٌ واضحٌ من العمومات التي تقرّرُ ثبوتَ الملكيّة لأصحابها، وأنّه لا يجوز انتزاعها منهم إلاّ بوجه حقّ قوامه المعاوضة العادلة والتّراضي الاختياريّ. وقد أقدم عمر على هذا الاستثناء تحت ضغط الحاجة العامّة التي لم يكن في سعةٍ من تجاوزها وإهدارها، ولا كان قادراً على إيجاد البديل المشروع الذي يسدّ حاجة الدّولة والمجتمع في هذا الباب.

---

٥٤٧ -: قواعد الأحكام: (٢٨٣/٢).

548 -: بلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/١٨٠)، والدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/٨٦).

549 -: أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨٣١): كتاب الجهاد والسّير، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون.

وعند التّأمّل في هذه الحادثة نجد أنّ عمر لجأ إلى تخصيص نصوص الملكيّة بالمصلحة العامّة؛ وتخصيصُ النّصّ العامّ بالمصلحة لونٌ من ألوان الاستحسان ونوعٌ من أنواعه[٥٥٠]. وشبيهٌ به تضمين الأجير المشترك -رغم أنّ يدَه يَدُ أمانة- لمّا كثرت الدّعاوى عليهم، ورفعت الشّكاوى ضدّهم؛ حتى قال عليّ بن أبي طالب ﷺ معلّلاً لذلك التّضمين: «لا يصلح النّاس إلاّ ذلك»[٥٥١].

ومن الأمثلة على هذا اللّون أيضاً ما اشتهر في أحكام المواريث بالمسألة الحماريّة أو المشرّكة؛ وأصلها من (زوج، وأمّ، وإخوة لأمّن وإخوة أشقّاء)؛ أمّا الزّوج والأمّ والإخوة لأمّ فيرثون بالفرض، وأمّا الإخوة الأشقّاء فيرثون تعصيباً؛ أي يأخذون الباقي.

لكنّ المسألة إذا قُسمت على الأصل؛ فإنّ للزّوج النّصف، وللأمّ السّدس، ويشترك الإخوة لأمّ في الثّلث، وحينئذ لا يبقى للإخوة الأشقّاء شيءٌ رغم أنّهم أقرب إلى المورّث من الإخوة لأمّ.

وقد وقعت هذه الحادثة زمن عمر ﷺ؛ وحين رُفعت إليه قضى فيها بسقوط العاصب وهو هنا «الإخوة الأشقّاء»؛ لأنّ الفروض قد استغرقت التّركة كلّها.

ثمّ رُفعت إليه قضيّة أخرى مشابهة لتلك؛ فقام إليه الإخوة الأشقّاء وقالوا له لمّا أراد إسقاطهم: «يا أمير المؤمنين لنا أبٌ وليس لهم أب، ولنا أمٌّ كما لهم؛ فإن كنتم حرمتمونا بأبينا فورّثونا بأمّنا كما ورّثتم هؤلاء بأمّهم، واحسبوا أبانا كان حماراً؛ أوليس قد تراكضنا في رحم واحدة؟»، قال عمر: «صدقتم»؛ فأشرك بينهم وبين الإخوة لأمّ في الثّلث الباقي[٥٥٢].

وقد وافق عمرَ على ما ذهب إليه زيد بن ثابت وعثمان بن عفّان وابن مسعود، وخالفه عليّ وابن عبّاس وأبو موسى الأشعريّ وأبيّ بن كعب ﷺ[٥٥٣].

والذي دفع عمر ﷺ إلى التّشريك بين الإخوة لأمّ والإخوة الأشقّاء أنّ حرمان الأشقّاء -وهم أولى بالمورّث من الإخوة لأمّ- مخالفٌ لسَنن العدل؛ فضلاً عن مصادمته للمعقول من عمومات النّصّوص التي بيّنت أحكام القرابة وفصّلت مراتبها؛ وإن كان ذلك سائغاً في ضوء تفصيل الآيات التي بيّنت أصحاب الفروض.

---

550 -: شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٣٥٧)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/٣٠٢)،

551 -: سبق تخريجه: (ص/١٨١).

552 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/١٢٠)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/٨٨٦).

553 -: ينظر:

البيهقي، «السّنن الكبرى»: (٦/٢٥٦)، والحاكم، «المستدرك»: (٤/٣٧٤).

وبما أنّ الالتزام بما أوضحته آيات المواريث يعتبر إجراءً للعموم على مقتضاه؛ إلاّ أنّ عمر ﷺ ومن تابعه خصّصوه باستثناء هذه الحالة استحساناً؛ وتوفيقاً بين مقتضيات الأهداف العامّة التي تهيمن على أحكام المواريث؛ وتحقيقاً للعدل الذي تعرّضَ للنّسف حين أوشك الإخـوة الأشـقّاء أن يحرموا من الإرث.

ولقد علّق أحد الأثبات الفقهاء وهو معاذ بن معاذ بن نصر العنبري التّميمي على فعـل عمـر بقوله: «القياس ما قال عليّ، والاستحسان ما قال عمر»٥٥٤.

ويلاحظ في المصلحة التي هي قوام اجتهاد الاستثناء في عمليّ الاستحسان عند الصّـحابة-: أنّها تدور في نطاق المصالح الضّروريّة والحاجيّة؛ وليس في اجتهاداتهم كلّها ما يفيد العدول عـن العمومات والأصول العامّة من أجل مصلحة تحسينيّة أو تكميليّة.

ولا شكّ أنّ هذا من عميق فقههم، ودقّة تقديرهم؛ فسلطان العمومات والقواعد الكُلّيّة لا يُمـسّ إلاّ بما يضارعه أو يفوقه من المعاني المعتبرة في منطق التّشريع؛ وذلك ثمرة من ثمرات العقيـدة السّليمة والتّكوين الفقهيّ السّويّ.

النّوع الثّاني: سدّ الذّرائع:

يعتبر أصل سدّ الذّرائع توثيقاً لأصل المصلحة في التّشريع٥٥٥؛ وبما أنّه وجـه مـن وجـوه الاستثناء بالرّأي فإنّ من الضّروريّ المعرفة بأنّ هذا الاستثناء مسلّطٌ على دائرة النّصّ في أحـوال مخصوصة يرجع أغلبها إلى معنى الخوف من أن يؤدّي تطبيق الحكم الأصليّ الوارد في الـنّصّ إلى مآل غير مشروع في بعض الأحوال والظّروف؛ بحيث يصبح النّصّ وهو وسيلة الشّارع إلـى تعيين مراده ذريعةً إلى حصول نقيض مقصوده، ووُصلةً إلى خرق مناشئ المشروعيّة في الأحكام والتّكاليف.

ولا يمكن أن يكون سدّ الذّرائع بحالٍ افتئاتاً على الشّارع وتصريفاً للأحكام بمحـض الهـوى والميول الرّعناء؛ وإنّما هو مساوقةٌ لمنهج الشّارع نفسه في تصريف الأحكام ووضـع التّكـاليف؛ إضافة إلى تأسّسه على أعمدة المشروعيّة العليا في التّشريع؛ لأنّه سبق بيانُ أنّ المقاصد الجوهريّة فيه تمثّل الأسسَ المرجعيّة والرّكائز الموجّهة التي لها مطلق الحاكميّة على توجيه تطبيقه وتصحيح مساره؛ وما أصلُ سدّ الذّرائع إلاّ واحدٌ من أدواته التي يصحّح بها تعرّج التّطبيق وانحرافـه عـن

554 -: ابن قدامة، المغني: (١٨٢/٦).

555 -: أبو زهرة، مالك حياته وعصره: (ص/٤١٩)، والدريني، المناهج الأصوليّة: (ص/٤٤).

جادّة العدل؛ ويفتكُّ بها التّوازن والاستقامة من بين مخالب التّحيّل وشطط القصد؛ وما أكثر ما يتلاعبُ الكثيرون بأحكام الشّريعة إذا خالفت أهواءهم بفنون من التّلاعب والتّستّر والاحتيال.

وقياماً بواجب الامتثال الصّحيح والتّكييف السّليم؛ استخلص أئمّة الاجتهاد من فقه الصّحابة واجتهاداتهم منهجاً فريداً في إقامة التّوازن بين الأحكام المجرّدة قبل طروء العوارض؛ وبين التّشريعات التّبعيّة التي لوحظ فيها رعاية الأحكام الأصليّة المجرّدة وما أضيف إليها من مكوّنات الواقع الجديد الذي يراد إجراء الأحكام الشّرعيّة عليه.

وفي هذا المعنى يقول الشّاطبيّ –رحمه الله-: «اقتضاءُ الأدلّةِ للأحكام بالنّسبةِ إلى مَحَالِّها على وجهين-: أحدهما: الاقتضاء الأصليّ قبل طُروء العوارض، وهو الواقع على المحلّ مجرّداً عن التّوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصّيد والبيع والإجارة وسنّ النّكاح وندبِ الصّدقات غيرِ الزّكاة وما أشبه ذلك. والثّاني: الاقتضاء التّبعيّ؛ وهو الواقع على المحلّ مع اعتبار التّوابع والإضافات؛ كإباحة النّكاح لمن لا أربَ له في النّساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصّيد لمن قصد فيه اللّهو، وكراهية الصّلاة لمن حضره الطّعام، أو لمن يدافعه الأخبثان-: وبالجملة كلّ ما اختلف حكمه الأصليّ لاقتران أمرٍ خارجيّ»٥٥٦.

ومن شواهد اعتبار الصّحابة الكرام لهذا المعنى وسلوكهم هذا المنهج-: ما ثبت عن عثمان بن عفّان ﷺ من الحكم بتوريث المبتوتة في مرض الموت بعد انقضاء عدّتها٥٥٧؛ وأصل القصّة أنّ عبد الرّحمن بن عوف طلّق امرأته تُمَاضِرَ بنت الأصبغ الكلبيّة في مرضه، فبتَّ طلاقَها؛ فقال له عثمان: «لئن مِتَّ لأورّثنّها منك؛ قال: لقد علمتُ ذلك»٥٥٨.

ورغم أنّ الصّحابيَّ الجليل عبد الرّحمن بن عوف هو أرفع من أن يركب متن الهوى في ظرفٍ يُسلمُ فيه الكافر ويتوبُ فيه الفاجر –وهو المرض-؛ إلاّ أنّ الذي دفع عثمان إلى توريثها منه رغم أنّ الحكمَ الأصليَّ هو أنْ لا حقّ لها في الميراث-: هو خشيته أن يصبح ذلك عادةً في النّاس؛ بحيث يستندُ كلّ فارٍّ من توريث زوجته بتطليقها في مرضه إلى فعل أجلاّء الصّحابة.

---

٥٥٦ - الموافقات: (٣/٧٨-٧٩).

557 -: البرهاني، سدّ الذّرائع في الشّريعة الإسلاميّة: (ص/٥٠١-٦٠٢)؛ فقد ذكر نحواً من أربعين شاهداً على سدّ الذّرائع عند الصّحابة ﷺ.

558 -: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ١٠٤٠): كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/٣٦٢)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/١٥١)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٧/٦٢).

وما حصل في عهد عثمان كانت له خلفيّة في عهد عمر ﷺ؛ فقد ورد أنّ شريحاً القاضي كتب إلى عمر بن الخطّاب في رجلٍ طلّق امرأته ثلاثاً وهو مريض؛ فأجابه: «أن ورّثها ما دامت في عدّتها؛ فإذا انقضت العدّة فلا ميراث لها»٥٥٩؛ ولا شكّ أنّ هذا يعطي صورةً عن بدء تَتَايُعِ النّاس في التّخلّص من توريث النّساء منذ عهدٍ مبكّر في ذلك الزّمان.

ومن شواهد ذلك أيضاً-: منع عمر بن الخطّاب ﷺ من الزّواج بالكتابيّات؛ خشية أن يتتابع المسلمون في نكاحهنّ رغبةً في جمالهنّ؛ فيؤدّي ذلك إلى شيوع الفتنة بين المسلمات في جزيرة العرب؛ فقد روى سعيد بن جبير –رحمه الله-قال: «بعثَ عمرُ بن الخطّاب إلى حذيفةَ بعدما ولاّهُ المدائن؛ وكثر المسلمات-: أنّه بلغني أنّك تزوّجتَ امرأةً من أهلِ المدائنِ فطلّقها؛ فكتب إليه: لا أفعلُ حتى تخبرني أحلالٌ أم حرام؟ وما أردتَ بذلك؟ فكتبَ إليه: لا! بل حلالٌ؛ ولكن في نساءِ الأعاجمِ خِلاَبَة، فإذا أقبلتُمْ عليهنّ غَلَبْنَكُمْ على نِسَائكُم، فقال: الآنَ؛ فطلَّقَهَا»٥٦٠.

وفي رواية محمّد بن الحسن الشّيباني أنّ عمر كتب إليه: «أعزمُ عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلّيَ سبيلَها؛ فإنّي أخاف أن يقتديَ بك المسلمون؛ فيختاروا نساء أهل الذّمّة لجمالهنّ؛ وكفى بذلك فتنةً لنساء المسلمين»٥٦١.

وواضحٌ أنّ عمر ﷺ لم يكن يرى أنّ الزّواج منهنّ حرام، وإنّما دفعه إلى منعه توقّع المفاسد التي تتمخّضُ عن عنوسة النّساء في الجزيرة بسبب إقبال رجالها على نكاح الكتابيّات من خارجها؛ اتّكاءً على دليل المشروعيّة وهو قوله تعالى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾٥٦٢.

وهذا الذي أقدم عليه عمر ﷺ يعتبر تخصيصاً للعمومات المقرّرة للإباحة بدرء المفسدة المتوقّعة، وليس فيما فعل تحريمٌ لما أحلّ الله ولا إباحةٌ لما حرّم؛ ولكنّه الاقتضاء التّبعيّ الذي أثقلت عوارَضُه وإفرازاته على عمر حتى قرّرَ ما قرّرَ؛ ورأى أنّ المصلحة العامّة تُقضي بتقييد المباح بسدّ الذّريعة، وتقييدُ المباح غير تحريم الحلال.

---

559 -: أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٦٤/٧)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١٥١/٤).

٥٦٠ - أخرجه الطّبريّ في «تاريخه» (٥٨٨/٣) عن سيف بن عبد الملك بن سليمان عن سعيد بن جبير به.

561 -: كتاب الآثار: (ص/٧٤-٧٥).

562 -: [سورة المائدة: ٥].

ومن الشّواهد أيضاً-: نهيُ عمر ﷺ عن المتعة في الحجّ، وهي الإهلالُ بعمرة في أشهر الحجّ، ثم يُنتظر بها بعد التّحلّل منها وقت دخول النّسك الأكبر؛ فقد روى نافع عن ابن عمر أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ قال: «افصلوا بين حجّكم وعمرتكم؛ فإنّ ذلك أتمُّ لحجّ أحدكم، وأتمُّ لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحجّ»٥٦٣؛ وقد ورد نهيه عن المتعة بصيغة أشدّ وهي قوله: «متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما»٥٦٤.

وقد علّلَ هذا النّهي في رواية أخرى بقوله: «علمتُ أنّ رسول الله ﷺ فعلها وأصحابه؛ ولكن كرهتُ أن يظلّوا بها معرّسين تحت الأراك، ثم يرجعوا بالحجّ تقطر رؤوسهم»٥٦٥.

وعلى هذا فالآثار الواردة عنه في المنع يفيد بعضها أنّ النّهي الواردَ فيها عن العمرة في أشهر الحجّ إنّما هو لما يترتّبُ على ذلك من اتّخاذه ذريعةً إلى الاكتفاء بها عن الحجّ –وهو تعطيل لشعائر الله-، وبعضها يفيد أنّ النّهيَ مخصوصٌ بالتّمتّع المعروف الذي هو فعل العمرة؛ ثم التّحلّل منها انتظاراً لوقت الحجّ؛ وفيه إيثارٌ لشهوات النّساء على التّفرّغ للطّاعات بالبقاء على الإحرام٥٦٦.

على أنّ هذا الرّأي لم يتفرّد بالذّهاب إليه عمر وحده؛ بل سايره فيه بعض كبار الصّحابة أيضاً ممّن أدركوا ما أدرك عمر؛ فقد ورد أنّ عثمان بن عفّان ﷺ لمّا ذُكر له التّمتّع بالعمرة قال: «أتمّوا الحجّ وأخلصوه في أشهر الحجّ؛ فلو أخّرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل؛ فإنّ الله قد وسّعَ في الخير»ن فقال له عليّ بن أبي طالب ﷺ: «عمدت إلى سنّة رسول الله ﷺ ورخصةٍ رخّصَ الله للعباد بها في كتابه؛ تضيّق عليهم فيها وتنهى عنها، وكانت لذي الحاجة والنّائي الدّار!»؛ ثم أهلَّ عليّ ﷺ بعمرة وحجّ معاً؛ فأقبل عثمان على النّاس، فقال: «إنّي لم أَنْهَ عنها، إنّما كان رأياً أشرتُ به؛ فمن شاء أخذه، ومن شاء تركه»٥٦٧.

---

563 -: أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ٦٧٧): كتاب الحج، باب جامع ما جاء في العمرة، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٥/٥)، والطّحاوي في: «شرح معاني الآثار»: (١٤٧/٢).

564 -: أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ١٣٩٥٥).

565 -: أخرجه النسائيّ في : «المجتبى»: (رقم: ٢٧٣٥): كتاب الحج، باب التمتع، ابن ماجه في : «السّنن»: (رقم: ٢٩٧٩): كتاب الحج، بابٌ إلى الحج، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٣٥١)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢٠/٥).

566 -: شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٤٧).

567 -: أخرجه وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٧٠٧).

وفي قولة عثمان ﷺ تنبيهٌ على أنّه لم يقصد تحريمَ الحلال ولا المنعَ من رخصة ثابتة شــرعاً؛ وإنّما هو نظرٌ إلى المصلحة المحقّقة التي بني عليها تشريع الرّخصة؛ وأنّ المقتضي لذلك قد تغيّــر تغيّراً يوجبُ إعادة النّظر والتّكييف.

ومن ههنا احتاط الصّحابة في إطلاق الحرمة على هذا النّوع من التّقييد، وتصرّفوا في إثنــاء النّاس عنه بما يشبه أن يكون منعاً قضائيّاً لا ديانيّاً، أو هو في أقلّ أحواله معنى من معاني الإرشاد والتّحذير.

وقد كان صنيع الصّحابة فتحاً على من بعدهم؛ فلولا فتحهم لباب تخصيص العمومات وتقييــد الإباحات بهذا النّوع من الاجتهاد؛ لما أقدم أحدٌ على أن يفعل فعلهم، ولكان إقدامُ المُقْدِمِ على ذلــك جرأةً تَشْنَؤُهُ ومعرّةً تلحقه. ومن خلال التّعليلات الواضحة التي صرّح بها فقهاء الصّحابة في هــذا النّوع من الاجتهاد؛ نجد العلماء فيما بعد قد أصّلوا مضمون «سدّ الذّرائع» تأسيساً علــى اجتهــاد الصّحابة أنفسهم.

وفي هذا المعني يقول أبو الوليد الباجي مقرّراً حقيقة الذّرائع: يقول أبو الوليد الباجيّ –رحمــه الله-: «الذّرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحةُ ويُتوسّل بهــا إلــى المحظــور» ٥٦٨، ويقــول الشّاطبيّ -رحمه الله- بقوله: «منعُ الجائز لئلاّ يُتوسّل به إلى الممنوع»٥٦٩.

ويلاحظ أنّ مفهوم «سدّ الذّرائع» في اجتهاد كبار الصّحابة متأسّسٌ على حسم أســباب الفســاد قبل حصوله، أي أنّه تدخّل وقائيٌّ يبعثهم على سلوكه ما يجدونه من اختلالٍ فــي مــوازين الحــقّ بانحسار المعنى الاجتماعيّ من مفهوم الحقّ الفرديّ غالباً٥٧٠، أو توقّع مفسدة محقّقة قد لا تفــرّق في لحوقها بين الفرد والمجتمع.

ولئن كان نطاق الاستحسان قاصراً على دائرة الضّروريّات في اجتهاد الصّحابة؛ فإنّ قاعــدة الذّرائع تمتدّ إلى سائر مراتب المقاصد بما فيها المكمّلات والتّوابع؛ وتفســير ذلــك أنّ الاحتيــاط للضّروريّات إذا لم يبدأ منذ مرحلة التّلاعب بالتّكميليّات والتّحسينيّات؛ فإنّه سرعان ما يسري إليها التّفويت والإبطال مسرى النّار في الهشيم.

---

٥٦٨ – إحكام الفصول: (٦٨٩-٦٩٠).

٥٦٩– الموافقات: (٢٥٧/٣-٢٥٨).

570 -: اعتبار المآلات للسّنوسي: (ص/٢٦٣).

ذلك أنّ مبنى التّفاوت في مراتب الكلّيّات التّشريعيّة إنّما هو أن تصون كلّ مرتبة ما فوقها من المراتب كما يصون السّياج ما وراءه من الحمى؛ وفي هذا المعنى يقول الشّاطبيّ -رحمه الله-: «فالأمورُ الحاجيّةُ إنّما هي حائمةٌ حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردّدُ على الضّروريّاتِ تكمّلها؛ بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقّات، وتميل بهم فيها إلى التّوسّط والاعتدال في الأمور؛ حتى تكون جاريةً على وجهٍ لا يميل إلى إفراط ولا تفريط..، وهكذا الحكمُ في التّحسينيّةِ؛ لأنّها تكمّلُ ما هو حاجيٌّ أو ضروريٌّ؛ فإذا كمّلتْ ما هو ضروريٌّ فظاهر، وإذا كمّلتْ ما هو حاجيٌّ؛ فالحاجيٌّ مكمّلٌ للضّروريِّ؛ والمكمّلُ للمكمّلِ مكمّل؛ فالتّحسينيّةُ إذاً كالفرعِ للأصل الضّروريِّ ومبنيٌّ عليه»٥٧١، ثم يقول: «كلَّ واحدةٍ من هذه المراتب لمّا كانت مختلفةً في تأكُّدِ الاعتبار -فالضّروريّاتُ آكدها، ثم تليها الحاجيّاتُ والتّحسيناتُ، وكان مرتبطاً بعضها ببعض-؛ كان في إبطالِ الأخفِّ جرأةٌ على ما هو آكدُ منه، ومدخلٌ للإخلالِ به؛ فصارَ الأخفُّ كأنّهُ حمىً للآكد؛ والرّاتعُ حول الحِمَى يوشكُ أن يقعَ فيه، فالمُخلُّ بما هو مكمّلٌ كالمُخلِّ بالمكمّلِ من هذا الوجه»٥٧٢.

ولا شكّ أنّ هذا الاحتياط للمصالح المعتبرة ثمرةٌ للملكة الاجتهاديّة الرّاسخة؛ التي ما بسقت أغصانها إلاّ على بذرة الفهم المتمرّس بتصرّفات الشّريعة؛ ولقد قرّر العزّ بن عبد السّلام هذا المعنى بقوله: «ومن تتبّعَ مقاصدَ الشّرعِ في جلبِ المصالحِ ودرءِ المفاسدِ؛ حصلَ له من مجموعِ ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحةَ لا يجوزُ إهمالها، وأنّ هذهِ المفسدةَ لا يجوزُ قربانها؛ وإن لم يكن فيها إجماعٌ ولا نصٌّ ولا قياسٌ خاصٌّ؛ فإنّ فهمَ نفسِ الشّرعِ يوجبُ ذلك»٥٧٣.

---

٥٧١ - الموافقات: (١٧/٢-١٨).

٥٧٢ - المصدر نفسه: (٢١/٢).

٥٧٣ - قواعد الأحكام: (٣١٤/٢).

المبحث الثّالث: مجال الرّأي في الاجتهاد التّطبيقي:

يعتبر الاجتهاد التّطبيقيّ الميدانَ الفعليَّ للحكم على بيان الأحكام صحّةً وخطأً؛ ذلك أنّ الحكم بما هو خطابٌ تشريعيٌّ يقتضي أن يكون له مناط فعلي يتعلّق به، وأن يكون ذلك التعلّقُ مُوصِلاً إلى تحقيق مراد الشارع الذي تضمّنه ذلك الخطاب.

وبما أن معقولية التّشريع تقوم على أساس التعليل في الأحكام؛ فإن من الثابت بالاستقراء التام أن علل الأحكام يعتريها التغير والدوران والانتقال بين المَحَالّ؛ لا بمعنى تبدل الشرائع والأحكام؛ ولكن بمعنى تجدد نوعية تلك الأحكام بحسب تغير المعنى الذي قرر خطابُ الشارع ضرورةَ مراعاته والدوران معه عند التصرف والامتثال.

ومن ههنا تنهض الضرورة لتجديد الاجتهاد في كل القضايا التي انبنت على مناطات متبدلة حسب اقتضاء المصلحة أو العرف؛ بما يحقق المعنى الذي ربط به الشارع الحكم وبنى عليه التكليف.

في ضوء هذا البيان -: تتحدد وظيفة الاجتهاد التّطبيقي بكونها بذلاً للوسع في سبيل المطابقة بين الحكم الشّرعيّ وبين الواقع الفعلي بما يضمن تحقيق أهداف الحكم وغايات واضعه سبحانه.

وهذا ما يجعل للاجتهاد التّطبيقي خصوصية بالغة، ويحيطه بهالة من الخطورة تستدعي حذرا وتدقيقا قبل الإقدام عليه، وتتطلب حساسية عالية في التعامل مع قضاياه؛ نظرا لقيام الاحتمال الكبير بوقوع الخطأ فيه والغلط في تكييفه.

ومن الطبيعي أن يكون ذلك الخطأ في التّطبيق مُفوّتاً للمصلحة والعدل المقصودين من تشريع الأحكام؛ ذلك أن الأحكام بما هي وسائل لم تأخذ اعتبارها وقدسيتها إلاّ من النّصّوص التي قررتها ومن المقاصد التي شرعت لتحقيقها؛ وهو الأمر الذي دفع فقهاء الشّريعة إلى تقرير كون الفتوى تتغير بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأحوال والأعراف والنيات؛ نظرا لكون تلك الموجبات المذكورة أوعية للمصالح المعتبرة والغايات القاطعة.

وقد قرر ابن القيّم –رحمه الله- هذا المعنى في فصل كامل قال في أوله: «هذا فصل عظيم النّفع جدّاً؛ وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيمٌ على الشّريعة؛ أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أنّ الشّريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها ورحمة كلّها، ومصالح

كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشّريعة وإن أدخلت فيها بالتّأويل»[٥٧٤].

ولئن كان هذا التغير معنى قد يركبه كل من شاء التلاعب بالشّريعة؛ فإن من الواجب تقرير حقيقة مطردة؛ وهي أن هذا التغير ليس وضعا للمشروعية في مهب الريح؛ وإنما هو وقوفٌ مع العلل والمناطات التي أحالت عليها النّصّوص نفسها؛ إما بصياغاتها المباشرة، وإمّا بمعقولها الذي حدد العلماء مسالك تعيينه وطرق الوصول إليه.

على أن مسالك الاجتهاد التّطبيقي التي سيأتي بيانها تقوم -علاوة عن أصل التعليل- على مسلك الشّريعة في تصريف الأحكام؛ وذلك أنها نهجت في البيان طريقين اثنين: التقرير والتغيير.

وقد أفاض الشيخ ابن عاشور في بيان هذين النهجين؛ وقرر أن التقرير إنما هو الإبقاء على أحوال صالحة قد اتبعها الناس؛ وهي الأحوال المعبر عنها بالمعروف، أما التغيير فهو تبديل الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها٥٧٥. وإمعانا منه -رحمه الله- في البيان؛ نبه على أن «التغيير قد يكون إلى شدة على الناس رعيا لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالاً لغلوهم مثل تغيير اعتداد المرأة المتوفى عنها زوجها من تربص سنة إلى تربص أربعة أشهر وعشرا؛ إذ لا فائدة فيما زاد على ذلك، إذ التربص لا تظهر منه فائدة للميت ولا للمرأة إلاّ لحفظ نسب الميت لو ظهر حمل، وتلك المدة كافية لظهور الحمل وتحركه، وكذلك تغيير حكم الإحداد بتهذيبه؛ إذ كانت المرأة في الجاهلية المتوفى زوجها تلبس شر الثياب وتمكث في حفش وهو بيت حقير، ولا تتنظف ولا تتطيب مدة سنة؛ فأبطل الإسلام ذلك بأن لا تلبس المصبوغ إلاّ الأسود ولا تتطيب و لا تكتحل مدة أربعة أشهر وعشر»٥٧٦، ثم يقول: «ومن حكمة التغيير الحرص على المحافظة عليه؛ لأنه يتطرقه التساهل من طرفيه؛ فإن كان تغييرا إلى أشد تطرقه طلب التفصي منه، وإن كان إلى أخف تطرقه توهم أن تخفيفه عذر للأمة في نقصه»٥٧٧.

ولئن كان هذا التغيير الذي نهجه الشارع نسخاً للأوضاع السابقة وانقلاباً على الأعراف التّشريعيّة القائمة قبل مجيئه؛ فإن التغيير الذي جرى عليه مجتهدو الصّحابة ليس بذلك المعنى؛ لأن سلطة التغيير الحقيقي لا يملكها إلاّ الشارع نفسه؛ فهو صاحب الأمر من قبل ومن بعد؛ { **اللّهُ**

---

[٥٧٤] - إعلام الموقّعين: (١١/٣).

575 -: مقاصد الشّريعة الإسلامية: (ص/١٠٢).

576 -: المصدر نفسه: (ص/١٠٢).

577 -: المصدر نفسه: (ص/١٠٢).

الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاء رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ } ٥٧٨.

بل الذي يصدق على اجتهاد الصّحابة من معاني التغيير إنما هو تبديل صورة الحكم لا حقيقته؛ وذلك دوران مع العلة التي أُنشئ الحكم بناء عليها؛ كما إذا قيل للمدرّس: كافئ بهذه الجائزة تلاميذَك الناجحين، ثم كان من أمره أن حجبَ الجائزة عنهم جميعا حين لم ينجح أحد؛ فإنّه ساعتئذ لم يفتئت على الآمر بالجائزة؛ وإنما حقّق مراد الآمر وإن تخلّف الإعطاء وحُجبت الجائزة.

وإذا أجال المتأمل نظره في تشخصات التقرير والتغيير؛ وجد التقرير قائما على معنى إجراء الأحكام على صورتها عند تجردها عن العوارض، ووجد التغيير متفصيا عن مسالك ثلاثة هي: التعديل، والتأجيل، والإيقاف.

وفيما يلي تفصيل لهذه المسالك الأربعة؛ مع شواهدها من اجتهادات الصّحابة ﷺ:-

المسلك الأوّل: الإجراء:

يقصد بالإجراء تطبيق مقتضى الحكم على وفق ما قرّره النّصّ التّشريعي صورةً ومعنى؛ بمعنى الاحتفاظ بالحكم المجرد على حالته دون أي إضافة أو تعديل، ثم تنزيله على مَحَالِّه على النحو المتبادر من ظاهره[٥٧٩].

ويعتبر الإجراء الصفةَ الغالبةَ على الأحكام التّشريعيّة؛ لأن أكثرها مراعى فيه معنى الدوام والاطراد في الأزمان والأحوال؛ إما لانتهائه في اليسر والسهولة وارتفاع الحرج؛ وإمّا لقيامه على معنى التسليم والتعبد كما في العبادات والمقدرات وما في معناها.

ورغم اشتمال هذه الأحكام على أنواع من التخفيفات وضروب من التيسير؛ إلاّ أن ذلك ناشئ عن إرادة الشارع في تولّي التخفيف فيها بنفسه حتى لا يتلاعب الناس بها، وتصبح عرضة لتصرف الميول والأهواء؛ وهذا الصنف يشمل سائر الرخص المشروعة.

---

578 -: [سورة الرعد: ٢].

579 -: ويرجع معناه حينئذ إلى «تطبيق الحكم كملاً، وبسائر متعلّقاته»؛ وهو راجع إلى عدم التعليل حيناً، وإلى إيثار مقتضى الظاهر أحيانا أخرى، يراجع:
شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٦٩).

ويبدو أن أنواع الرخص المنصوصة ألصقُ بمعنى الاقتضاء الأصلي منها بالاقتضاء التبعـــي؛ لأن الأخير ملاحظ فيه العوارض التي تطرأ بعد عصر التّشريع مما يرجع تقدير حكمه إلى أهــل الاجتهاد والفقه في أي عصر كان.

وتحت التأثير العقدي الهائل الذي أحدثه الإيمان في نفوس الصّحابة؛ فقد ضربوا أروع الأمثلة في القيام بإجراء الأحكام وتنفيذ التّشريعات، وأبانوا عن أمانة بالغــة فــي المحافظــة علــى مــا استحفظوه من تشريعات وأحكام، وتواردوا على منهج واحد في الوقوف مع الأوامــر والنــواهي، وتصديقها بالفعل والقول والحال؛ مع استصحاب الشعور بالخوف والحساسية البالغة من التقصــير والتقاعس.

ومن الشّواهد التي تؤكد هذه الأمانة في التنفيذ؛ مصير الصّحابة الكرام ﷺ في خلافة أبي بكــر الصديق إلى قتال أهل الردة عملا بالأصل القار في حكم الارتداد عن الدين والنكوص عن أحكامه وتشريعاته؛ فقد روى أبو هريرة ﷺ قال: «لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر ﷺ -وكفر مــن كفر من العرب-؛ فقال عمر ﷺ: كيف تقاتل النّاس وقد قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل النّــاس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله؛ فمن قالها فقد عصم منّي ماله ونفسه؛ إلا بحقّه وحسابه على الله)؟ فقال: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة؛ فإنّ الزّكاة حقّ المال؛ والله لو منعــوني عناقــاً كــانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها! قال عمر ﷺ: فوالله ما هــو إلاّ أن قــد شــرح الله صدر أبي بكر ﷺ فعرفتُ أنّه الحقّ»[580].

المسلك الثّاني: التعديل:

يراد بالتعديل الجمع في تطبيق الأحكام بين المحافظة على صيغها المجردة الأولى قبل طروء العوارض؛ وبين العدول إلى نوع من الاستثناء الجزئي والظرفي؛ يناسب خصوصيات تلك الحادثة بما يحقق العدل والمصلحة فيها[581].

وهذا المسلك يحمل مضمونا مشتركاً بين الاقتضائين الأصلي والتبعي؛ فمن حيــث الاقتضــاء الأصلي نجد المحافظة على الأحكام المجردة قبل الإضافات الطارئة متقررةً وقائمةً أثناء مرحلــة

---

580 -: أخرجه البخاري: (رقم: ١٣١٢): كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ومسلم: (رقم: ٢٩): كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله.

581 -: ويكون مفهومه الدقيق حينئذ: «تطبيق الحكم مع رعاية لما تقتضيه علته من زيادة أو نقص في الحال أو الوصف»، يراجع:

السنوسي، اعتبار المآلات: (ص/٤٢٠).

التّطبيق؛ إما نظراً لقلّة العوارض والمستجدّات المعتبرة، وإمّا أنه لا وزنَ لما استجدّ من الزّوائد العارضة لمحلّ الحكم، لكونها تافهة أو لعدم تأثيرها في مناط الحكم تقريراً أو تغييراً.

أما من حيث الاقتضاء التبعي؛ فإنّ جانباً من جوانب الحكم قد اعتوره بعض التبدل أوجب إعادة النظر في تكييفه بما يتناسب مع الحكم الأصلي حتى لا يتسرّب الاختلالُ إلى جملة الحكم، وحتى لا يراعى جانبٌ على حساب الجانب الآخر مما يعرّض الحكم إلى انتقاض جزئي أو كلي.

وبالرجوع إلى الشّواهد المأثورة عن الصّحابة ﷺ نجد أنهم سلكوا هذا المسلك، وقاموا بما يمكن تسميته «التنسيق بين مقتضيات الأحكام الأصليّة والاقتضاءات التبعية» عن طريق المحافظة على أصل تشريع الحكم وإجرائه على مقتضاه، مع استحداث مقتضيات جزئية تضاف إلى مكونات الحكم الأصلي حتى لا يؤدي إجراؤه الآلي إلى مآلات ممنوعة لا يقصدها المشرع من تشريع الحكم ابتداء.

وأهم أشكال التعديل التي عمد الصّحابة إلى استحداثها وإجراء القضايا على وفقها اثنان: التضييق، والتوسيع.

أما التضييق فيقوم مضمونه من خلال اجتهادات الصّحابة على استحداث قيود تضبط بها الحقوق والإباحات على نحو لا يرفع حقيقتها كلها إلاّ أنه يحدّ من الإطلاق الذي كانت تنعت به، وذلك بناء على ما يقضي به واجب المحافظة على المقاصد الجوهرية التي يقوم عليها التّشريع؛ إذا هي تعرضت للإهدار والتفويت تحت ستار إجراء الأحكام الشّرعيّة الثابتة.

ومن شواهد هذا التضييق قصة الضحاك بن خليفة؛ حيث ساق خليجاً من العريض؛ فأراد أن يمرّ به في أرض محمّد بن مسلمة، فأبى محمّد فقال له الضّحّاك: لِمَ تمنعني؟ وهو لك منفعة؛ تشرب به أوّلاً وآخراً، ولا يضرّك! فأبى محمّد؛ فكلّم فيه الضّحّاك عمر بن الخطّاب ﷺ؛ فدعا عمر محمّد بن مسلمة، فأمره أن يخلّي سبيله، فقال محمّد: لا واللهِ! فقال عمر: والله لَيَمُرَّنَّ به ولو على بطنك؛ فأمره عمر أن يمرّ به؛ ففعل الضّحّاك[٥٨٢].

فرغم أن محمّد بن مسلمة قد تمسك بحق مشروع بالأصل وهو أن يكون مطلق التصرف في حدود ملكيته الخاصة ولا يأذن لأحد أن تمتد يده إلى قربانها؛ إلاّ أن عمر ﷺ لاحظ أن إطلاقية التصرف في الحق الخاص ههنا تناقض مقصود الشارع من انتظام المصالح العامّة في المجتمع

---

[٥٨٢] - أخرجه: مالك في« الموطّأ» (رقم: ١٤٣١): كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، والبيهقيّ في «السّنن الكبرى» (١٥٧/٦)، والشافعي في «المسند»: (ص/٢٢٤)، وسنده صحيح كما في فتح الباري: (١١١/٥).

على أحسن حال، وقد تعرض بعض أفراده لحرج قد ينسف مصلحته من أساسها، ويقضي على ملكيته بالتعطيل والكساد؛ بينما تتوقف إزالته ورفعه على إذن محمّد بن مسلمة بإمرار غدير صغير على بستانه أو أرضه؛ ولم يكن منه عند امتناع محمّد إلاّ أن فرضه عليه كرها بموجب السلطان الذي يحقّ لولي الأمر أن يكبح به جماحَ الجامحين وتعنّتَ المتعنتين، ووَضَعَ على حرّيّة تصرّفه المطلقة في ملكه قيوداً توجّه استعمال الحق وتقيّد خاصية الإطلاق فيه.

ومن أمثلة التضييق أيضا تضمين أصحاب الدّوابّ عما تتلفه، وذلك أنه ورد عن عمر ﷺ من أنه حكم بالدية على من أجرى فرسه؛ فوطئ في طريقه إنسانا فقتله؛ فقد روى مالك ذلك فقال: «وقد قضى عمر بن الخطاب في الذي أجرى فرسه بالعقل»[٥٨٣]

ورغم أن الأصل المقرر في السّنّة هو أن ما تتلفه الدابة عند سيرها هدر؛ لقوله ﷺ: «جرح العجماء جبار»[٥٨٤]؛ إلاّ أن عمر ﷺ رأى أن هذا الحكم لو بقي على حاله لاتخذه كل من أراد الإضرارَ بخصمٍ أو الانتقامَ من أحدٍ مطيةً لتنفيذِ ما يريد؛ ولأصبحَ انتفاءُ الضمان عما تفسده البهائم بابا من أبواب الفساد يَلِجُهُ كلُّ فاسدٍ أو صاحبِ خصومة. ودفعا لهذا المآل المحذور عمد عمر إلى تقييد الحكم الأصلي؛ بإبقاء عمومه على تناول الدواب التي ليس معها راكب أو سائق أو قائد، وقيّد ارتفاع المسؤولية عما تحدثه بما إذا كان جريها من تلقاء نفسها، ولم يكن عن تحريض أي راكب أو سائق؛ وهذا ما يقضي به العدل والإنصاف؛ خاصة عند فساد الزمان وضعف الوازع.

ويلاحظ في فعل عمر ﷺ أنه لم يوقف الحكم الوارد في السّنّة تماما؛ بل أبقى عمومه على الدواب التي ليس معها صاحب، ووضع الضمان على كل صاحب دابة أو بهيمة أحدثت جناية وهو معها.

ولوضوح معنى العدل في تصرف عمر واجتهاده؛ فقد أخذ به جمهور الفقهاء من بعد، ولم يتمسك بظاهر حديث أبي هريرة السابق إلاّ الظاهرية[٥٨٥].

---

583 -: الموطّأ: (رقم: ١٥٦٠): كتاب العقول، باب جامع العقل.

584 -: أخرجه البخاري: (رقم: ٦٤٠١): كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار، ومسلم: (رقم: ٣٢٢٦): كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار.

585 -: ابن حزم، المحلى: (١٤٦/٨)، وبلتاجي، منهج عمر في التّشريع: (ص/٤٠٤)، والبرهاني، سد الذرائع: (ص/٥٣٨).

أما التوسيع فترجع حقيقته إلى تعديل بعض مضامين الحكم أو قيوده بما يضمن تحقّق ما تغياهُ تشريعُ ذلك الحكم بعينه؛ وغالبا ما يكون هذا التعديل مدّاً لنطاق الحكم كي يشمل إضافاتٍ أخرى تتّحد في المعنى والجوهر مع المضمون الذي قرره النّصّ الوارد في ذلك الحكم.

وتفيد الشواهد المأثورة عن مجتهدي الصّحابة أنهم كانوا يتجهون رأسا إلى العلل التي يقوم عليها تشريع الأحكام؛ ليرتبوا على إثبات عمومها توسيع نطاقها حين دُعُوِّ الحاجة العامّة إلى ذلك؛ من باب الاستناد إلى توسيع الوعاء البياني للنّصّ عن طريق معقوله العام.

ومن هذه الشّواهد أن الأصل في تقدير الدية أن تكون بالإبل وأن تضرب على العاقلة؛ فلما ولي عمر وجرّب إجراء هذا الحكم على أصله-: وجد أن بعض الناس لا يملكون الإبل ولا يقدرون على شرائها؛ إما لأن مكانهم من رقعة الدولة لا توجد به إبل؛ وإمّا لقلّتها ونُدرة التّوفُّرِ على تربيتها؛ ولمّا كانت مطالبتهم بدفع الدية إبلاً على الأصل مُوقعةً لهم في الحرج والضيق أعاد عمر النظر في تقويمها؛ وخرج بتعديل جزئي يتضمن الإبقاء على الأصل متى أمكن ذلك؛ مع التخفيف على من لا يملكون الإبل بقبول الدية منهم مقوّمةً بما يروج بينهم من أنواع المال.

وفي بلاغات مالك –رحمه الله-: «أن عمر بن الخطّاب قوّم الدّية على أهل القرى؛ فجعلها على أهل الذّهب ألَف دينار، وعلى أهل الورَقِ اثني عشرَ ألفَ درهم؛ قال مالك: فأهل الذّهب أهل الشّام وأهل مصر، وأهل الورَقِ أهلُ العراق»٥٨٦.

وكما عدّل عمر ﷺ في نوعية المدفوع في الدية؛ عدّل أيضا في حقيقة الدافع؛ حين جعل مضمون العاقلة غير قاصر على القبيلة أو العصبية-: بل أدخل فيه أهل الديوان ومن في حكمهم إذا كانت النصرة بينهم قائمة؛ تأسيسا على معنى العاقلة أصالة؛ وقد كانت قائمة على أساس التناصر بسبب اللحمة النسبية؛ ولما اتسعت رقعة الدولة؛ ووجدت فيها شعوب ليس لقرابة النسب عندها قيمة وشأن؛ وربما كان أحدهم يجهل بني عمه وهم عشيرته الأقربون؛ فإن عمر ﷺ أراد أن يعدّي معنى التخفيف إلى نطاق أوسع؛ بجامع المعنى العام الذي توخاه الشارع عند تشريع الحكم الأصلي.

ويلاحظ أن هذا التصرف من عمر كان تقديرا للأصلح للمسلمين بعد معرفة المقصد؛ دفعه إلى البحث عن أمثل الوجوه لتحقيقه لمّا وجد أن إجراء الأصل يوقع في الحرج؛ فحكّم الاقتضاء التبعيَّ تعليلاً بتغير الحال.

---

586 -: مالك، الموطّأ: (رقم: ١٥٤٨): كتاب العقول، باب العمل في الدّية.

على أن هذا التصرف الاجتهادي ليس فيه معنى الإلغاء أو إيقاف الحكم بأي حال؛ بل نجده قائما على معنى «التنويع» أي المحافظة على الوارد مع إشراك أنواع أخرى تشاركه في الجنس؛ توسيعا للأفق البياني الذي تكفلت به غايات التّشريع ولوازم دلالاته.

المسلك الثّالث: التأجيل:

قد لا تصدق حقيقة التغيير على هذا المسلك؛ وذلك لأنّ الحكم فيه يطبّق كَمَلاً دون أن يعتريه أي نقصان كلياً كان هذا النقصان أو جزئيا؛ غير أن معنى التغيير قد سرى إليه من ناحية تأخير التنفيذ عن وقته؛ والتأخير لون من ألوان التغيير؛ وإن لم يخلص هذا التغيير إلى جوهر الحكم ومضمونه.

وعلى هذا؛ فالتأجيل هو تأخير امتثال التكليف أو تنفيذ الحكم إلى وقت لاحقٍ لوقته الأصلي نظرا لوجود عوارض معتبرة تقتضي التأخير؛ حتى لا تضيع مصلحة الحكم، ولا يتخلف المقصد الذي استهدفه الشارع من وضع التّشريع[٥٨٧].

فالتأجيل إذن: - استثناء ظرفي يلجأ إليه المجتهد بحيث إذا زال الموجب للتخفيف رجع الحكم إلى أصله الأول.

ويستمد التأجيل مشروعيته من الرخص المشروعة والتخفيفات المنصوصة؛ فإن كثيرا منها لوحظ فيه التيسير من جهة الوقت؛ بحيث شُرعت فيها وجوه القضاء والنقل تخفيفا ورفعا للضيق؛ كما في قضاء العبادات عند تعذر أدائها في أوقاتها، وكما في صنوف الكفارات والمطالبات التي في معناها.

ومن شواهد التأجيل في اجتهادات الصّحابة ما ورد من تظاهرهم على تأخير إقامة الحدود في أرض العدو؛ قياسا منهم على تأخير قطع يد السارق في السفر؛ وقد سبق ذكر الآثار المتعلقة بذلك.

روى القاضي أبو يوسف صاحب أبي حنيفة –عليهما رحمة الله زيد بن ثابتٍ ﷺ ذلك؛ بأنّ «لا تُقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدوّ»[٥٨٨]، فقد علله بأن الجاني قد تلحقهُ حميّةُ الشّيطان وطلب السّلامة فيفرّ إلى الكفّار».

---

[587] -: وعلى هذا يرجع مفهوم التأجيل إلى «تأخير التنفيذ»، يراجع:
شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٣٧).

ورغم أن هؤلاء الصّحابة اختلفوا في تعيين علة هذا التأجيل؛ إذ منهم من جعلها المخافة من تأخذ المحدود العزة بالإثم فيلحق بالكفار وهم عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت، ومنهم من جعلها الخوف من أن يعلم العدو بأنهم أذل أمير بإقامة الحد عليه فيطمع فيهم ويجرؤوا عليهم؛ وهم حذيفة بن اليمان وأبو مسعود، إلاّ أن هؤلاء جميعا اتفقوا على ضرورة تأجيل الحكم؛ التفاتا إلى معنى معتبر وهو ما يلحق المسلمين من الضرر بإقامة الحد في أرض العدو٥٨٩.

المسلك الرّابع: الإيقاف:

تأسيسا على ما استقر في العقيدة الإسلامية من أصول ومقررات؛ فإنّه لا يراد بالإيقاف الذي نهجه الصّحابة الافتئات على الشارع والجرأة على أحكام التّشريع بتعطيلها على النحو الذي تجرأت عليه العلمانية المعاصرة؛ لأن تصرفها قائم على فلسفة تعتبر التمرّدَ على سلطان الشّريعة والدّوسَ على المقدسات والقيم العليا تقدّماً وتحضراً؛ ومثل هذه الفلسفة لا يمكن أن ترتبط أدبياتها بمناهج الصّحابة الكبار؛ ولا بأي منهج من مناهج المدارس المعتبرة في تاريخ الإسلام.

وعلى هذا فالإيقاف ليس مبدأ عاما يطال أحكام الشّريعة ولا هو واسع النطاق بحيث يطرق أبوابا كثيرة من أبواب التّشريع، وإنما هو ترك تنفيذ الحكم المنصوص إذا زال الموجب الذي من أجله شرع الحكم وذلك متقرر في أصول التّشريع بما لا يدع مجالاً للظن والاحتمال؛ فقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن «الحكم يدور مع علته وجودا وعدما»٥٩٠.

وإذا طرحت هذه المسألة على بساط التأمل والبحث؛ فإن النتيجة التي يصل إليها التدقيق والنظر هي أن سقوط تنفيذ الحكم ليس مساسا بمبدأ المشروعية العليا في التّشريع؛ وإنما هو من باب سقوط الوسيلة بسقوط المقصد؛ وقد تظاهرت كلمة أئمة الأمة ومجتهديها على أن الأحكام إنما

---

٥٨٨ – أخرجه: أبو يوسف في «الرّدّ على سير الأوزاعي» (٨١/١)؛ والبيهقيّ في «السّنن الكبرى» (٤١٥/١٣)، وسنده وإن كان لا يخلو من مقال؛ إلاّ أنّه يتأيّد بما أخرجه البيهقيّ في «السّنن الكبرى» (٤١٥/١٣)، وأبو يوسف في «الرّدّ على سير الأوزاعيّ» (٨١/١)، وسعيد بن منصور في «السّنن» (٢٣٥/٢)، وابن أبي شيبة في «المصنّف» (٥٤٩/٥) عن حكيم بن عمير أنّ عمر ﷺ كتب إلى عمير بن سعد الأنصاريّ ﷺ وإلى عمّاله: «إلاّ يقيموا حدّاً على أحدٍ من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة»، ولفظ ابن أبي شيبة: «حتى يطلع على الدّرب لئلاّ تحمله حميّة الشّيطان أن يلحق بالكفّار».

وانظر إن شئت: نصب الرّأية للزّيلعيّ (٣٤٣/٣).

589 -: محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٧٠-٧١).

590 -: السرخسي، أصول السرخسي: (١٨٢/٢)، وابن السمعاني، القواطع: (١٥٣/٢)، وابن القيم، إعلام الموقعين: (٤/80).

هي وسائل يقصد بها الإفضاء إلى أهداف معينة؛ فإذا تقاعدت عن تحقيق تلك الأهـداف فإنّـه لا مسوّغ لإبقائها صوريا دون أن توصل إلى غاية معقولة.

وإن التأمل في الشّواهد المأثورة عن مجتهدي الصّحابة ليهدي إلى استخلاص ظاهرة لا تكـاد تتخلف وهي أن كل ما يرجع إلى معنى الإيقاف من اجتهاداتهم يكاد يكون تطبيقا إجرائيا لمدلولات النّصّوص نفسها دون أية حيدة مقبولة أو غير مقبولة؛ ذلك أن كل ما أقدموا عليه مـن الإيقافـات استندوا فيها إلى ما يقضي به ارتفاع العلة أو الموجب للحكم من إيقاف لتطبيقه؛ لأن تطبيقه خروج عن إرادة المشرع نفسه؛ لأنه ربط الإجراء بمعنى إذا زالَ زالَ المسوّغ للإجراء والتنفيـذ تلقائيـا دون تذكير مجدد من الشارع؛ خاصة وأن عصر التنزيل قد انتهى.

ومن الشّواهد التي تقرر هذا المعنى بجلاء في اجتهادات الصّحابة مسألة إيقاف سهم المؤلفـة قلوبهم حين زال موجب الإعطاء؛ وهو ضعف القناعة بالإسلام في نفوس هؤلاء، وحاجة الإسـلام إلى جلب الأنصار وتقليل الأعداء. فلما تغير الحال وقويت شوكة الإسلام ومـرت علـى هـؤلاء المستألفين المدة الكافية ليحسن إسلامهم؛ بادر بعض كبار الصّحابة إلى إيقـاف إعطـائهم لـذلك المعنى.

ومن دلائل هذا التصرف في اجتهاد الصّحابة أيضا إيقاف حد السرقة عام الرمادة لما اسـتبدت الحاجة الشديدة بالناس، وأنهكت المجاعة المجتمع كله، وبلغت الفاقة بالناس أن دفعـتهم إلـى مـد الأيدي لأخذ مال الغير سعيا إلى إطفاء لهيب اللهفة وسد الخلة التي تحـرق أجـوافهم وأجـواف ذراريهم وأهلهم.

ومن المعلوم على وجه القطع لدى المؤرخين للتشريع أن ذلك لم يكن جرأة من الصّحابة على الأحكام الثابتة ولا ضيقا بإقامة الحد على النحو الذي يتبجح به دعاة التغريب وأزلام الفسـاد فـي البلاد الإسلامية اليوم؛ بل كان إيقافهم لإقامة الحد وقوفا مع علة النّصّ التي تقـرر أن المكلّـف لا يستوجب القطع إلاّ إذا سرق المال عن غير اضطرار وحاجة، وأنه لا يدخل في حكم النّصّ إلاّ إذا كان له ما يكفيه وعياله؛ ثم أقدم على السرقة عن اختيار وشهوة واتباع لنوازع الفساد في نفسه.

أما في حالة الجوع التي تعم الناس جميعا على نحو ما حصل في عام المجاعة زمن عمر ﵁ ؛ فإن معنى السرقة لم يتحقق؛ وإذا ارتفع موجب الحكم ارتفع الحكم بداهة.

ورد عن أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب منع إقامة حدّ القطعِ في السّرقة ﷺ عـــامَ المجاعـــةِ؛ فقد روى حصين بن جرير قال: سمعت عمر يقول: «لا قطع في عذق ولا في عام سنة»[٥٩١].

[٥٩١] -: أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٢٤٢/١٠)؛ وقد أخرجه بنحو هذا اللفظ: ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٥/ ٥٢١) ، وابن حبّان في «الثّقات» (١٥٧/٤)، والجوزجانيّ كما في «المغني» لابن قدامة (١١٨/٩)؛ وانظر: فيض القدير للمناوي: (٤٣٦/٦).

الفصل الثّالث

الآثار التّشريعيّة للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر والمقررات المستخلصة منه

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: أثر اجتهادات هذا العصر في مناهج الفقهاء بعده:

المبحث الثّاني: المقررات المستخلصة من مناهج الرّأي في هذا العصر:

المبحث الأوّل: أثر اجتهادات هذا العصر في مناهج الفقهاء بعده:

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: أثرها من حيث الموضوع:

المطلب الثّاني: أثرها من حيث المنهج:

المطلب الثّالث: أثرها من حيث الامتداد الزمني:

يستمد الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة مكانته من كونه القاعدةَ الأولى التي تأسست عليها مناهج الاجتهاد بالرّأي فيما بعد؛ ورغم أن فقهاء العصور التي تلت ذلك العصر لم تكن استفادتهم من مناهج الصّحابة بالحجم الذي يليق بالدور التّشريعي الذي أدّوه على الصعيد المنهجي والسياسي؛ إلاّ أن سائر الفقهاء والمجتهدين ظلّوا يَرْمُقُون اجتهادات الصّحابة بعين التَّجِلَّةِ والإكبار؛ كما استفادوا من جوانب كثيرة مما خلّفوه لمن بعدهم من علم وفقه.

ولقد كان التابعون ومن بعدهم في اختلافاتهم الاجتهادية صورةً عن عصر الصّحابة من حيث التفاوت في المدارك والأفهام وتعدّد المشارب الاجتهادية؛ لذلك تعدَدت جوانب الاستفادة من تراث الصّحابة الفقهي بحسب النزعة الفقهية التي يصدر عنها من بعدهم من أعلام المجتهدين والفقهاء.

ولما كانت آثار اجتهادات الصّحابة في مناهج الفقهاء بعدهم تتعد حيثياتها؛ فإن من اللازم أن يصنف بيان تلك الآثار على النحو التالي:-

١-: أثرها من حيث الموضوع.

٢-: أثرها من حيث المنهج.

٣-: أثرها من حيث الامتداد الزمني.

المطلب الأوّل: أثرها من حيث الموضوع:

كان من أهم ما تم في عهد الصّحابة الكرام ﷺ تدوين القرآن الكريم في مصحف واحد، ثم نسخه ونشره في الأمصار والأقطار الأخرى التي انضوت تحت راية الدولة الإسلامية؛ وكان هذا الإنجاز وحده كافيا في تحقيق الوحدة العامّة بين شرائح الأمة حينذاك.

كما أن حفظهم للسنن التي عليها مدار الأحكام وتظاهرهم على الالتفاف حولها والتّمسّك بمقتضياتها-: كان فرعا عن حفظ كتاب الله تعالى بما هي بيان له وتفصيل لما جاء فيه؛ رغم أن هذا الحفظ لم يتم عن طريق التدوين والكتابة، وإنما كان يتم عن طريق التناقل الشفهي الذي كانت دواعيه كثيرةً في ذلك الوقت.

وبما أن هذه الثروة العظيمة من نصوص الكتاب والسّنّة إنما أنزلت ليعمل بها ولتطبق في واقع الحياة؛ فإن الصّحابة قد اندفعوا بأمانة بالغة لمدّ سلطان تلك النّصّوص على واقع الحياة،

ولإسعاف الوقائع الجديدة والنوازل الحادثة بهدي تلك النّصّوص على اختلاف موضوعاتها وتنوع محاورها.

ولما كان لصيرورة الزمان واختلاف الأمكنة والأحوال أثرٌ في تحريك النظر الاجتهادي؛ فإن مجتهدي الصّحابة لما بحثوا في تلك النّصّوص ودرسوها تحت ضغط الحاجة العملية، وتحت إلحاح الواقع التّطبيقي-: تكوّنت لهم آراء في فهمها وما يراد منها؛ وكانوا في تكوينهم لتلك الآراء والفهوم يستندون إلى ما أوتوه من ملكة لسانية وتشريعية، وما تشرّبته نفوسُهم من حِكَمِ التّشريع وروحه؛ علاوة عن معرفة حية بأسباب النزول وورود السّنّة.

ومن مجموع هذه الآراء والتّطبيقات تكوّنت ثروة بيانية وتفسيرية للنصوص التّشريعيّة، واعتبرت تلك الثروة أوثقَ مرجع لتفسير النّصّوص وبيان إجمالها ووجوه إجرائها وطرائق تطبيقها وتنزيلها[٥٩٢].

وعلى هذا أصبحت الآثار الواردة عنهم في القضايا الفقهية التي وردت بشأنها نصوص في الكتاب أو السّنّة بمثابة امتداد للسنة النبوية؛ ومن ههنا اهتم علماء الحديث برواية تلك الآثار كما تروى السنن القولية والفعلية، واهتموا بدراستها رواية ودراية كما يدرس الحديث النبوي؛ وهذا وحده كافٍ في بيان الأهمية البالغة التي حظيت بها تلك الآثار.

وقد سيطرت تلك الآثار الواردة عنهم على موضوعات التصنيف لدى علماء الرواية والدراية فيما بعد، وأصبحت القضايا التي تكلم فيها الصّحابة بيانا وتفسيرا للنصوص هي معيارَ التبويب لدى المحدّثين والفقهاء على السواء.

أما القضايا التي استجدّت في عصرهم والحوادث التي لم يسبق لها نظير في عصر النبوة ولا ورد بشأنها نصّ معين؛ فقد كانت من الكثرة بحيث جاءت فتاوى الصّحابة واجتهاداتهم بالرّأي – فيما لا نصّ فيه- لتبين أحكامها بعد استفراغ الوسع في تفهمها والبحث فيها.

ولقد كانت هذه الاجتهادات على كثرتها موزعة على مجموعتين:-

المجموعة الأولى: الفتاوى الاجتهادية التي كانت تصدر من الصّحابة في مناسبات مختلفة.

---

592 -: أحمد فراج حسين، تاريخ التّشريع الإسلامي: (ص/٤٧)، وشعبان إسماعيل، التّشريع الإسلامي: مصادره وأطواره: (ص/٢٦٤).

المجموعة الثّانية: الأقضية التي كان يتولى إصدارها الخلفاء باعتبارهم قضـــاة وولاة؛ وكـــذا القضاة المستقلّون الذين عيّنهم أولئك الخلفاء.

وكان كلٌّ من تلك الفتاوى والأقضية لا يخلو من أن ينتج عـــن رأي جمـــاعي فـــي مجـــالس الشورى التّشريعيّة التي كانت تتم في ذلك العهد، أو ينتج عـــن رأي فـــردي؛ كتلـــك الاجتهـــادات والأقضية التي كانت تعرض لآحاد الصّحابة في المدينة حاضرة الخلافـــة أو فـــي غيرهـــا مـــن الأمصار؛ ولم تحوجهم إلى الاجتماع وتداول الرّأي.

من مجموع هذه الأقضية والفتاوى الاجتهادية بنوعيها الجماعي والفردي؛ تكوّن تراثٌ فقهـــيٌّ بالغُ الأهمية؛ سمي فيما بعد «بفقه الأثر»، وقد سيطرت الموضوعات التي اجتهـــدوا فيهـــا علـــى موضوعات التبويب الفقهي لهذا التدوين أيضا، وأصبحت تلك الأقاويل والتّطبيقات العملية المأثورة عنهم ذات وزن تشريعي كبير، وأصبح فقهاء التابعين ومن بعدهم لا يستقيم لهم الكلام في الفقه إلاّ بالاستناد إلى تلك الآثار.

ورغم أن تلك الآثار تعتبر في أكثرها اجتهادا بالرّأي؛ إلاّ أنها قد أعطيت في عصر التـــابعين ومن تلاهم صبغة أثرية، وزايلتها طبيعة الرّأي والنظر الاجتهادي المستقل التـــي كانـــت مزيَّتهـــا الأولى. وقد ازدادت قوة انتسابها إلى الطبيعة الأثرية بعد أن انتشر التدوين وكثر التصـــنيف فـــي مجال السنن والآثار.

ولا ننسى أن الصّحابة لم يدونوا فقههم وفتاويهم في حياتهم، وكان الباعث على ذلك احترامهم لحرية الرّأي، وعدم إلزام أحدٍ برأيهم؛ وهو مبالغة في الاحتياط حملهم عليها الخشية من أن تشغلهم تلك الفتاوى والأقضية عن القرآن[593].

وبالجملة؛ فإن فقهاء التابعين قد أصبحوا ينظرون إلى اجتهادات الصّحابة على أنها «ســـنن»؛ تحقيقا لقول النبي ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الرّاشدين من بعدي»[594]، ولقد قال عمـــر بـــن

---

593 -: بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٦٥).

594 -: أخرجه أبو داود في «السنن»: (رقم: ٣٩٩١): كتاب السنّة، باب في لزوم السنّة، والترمذي في «الجامع»: (رقم: ٢٦٠٠): كتاب العلم، باب الأخذ بالسنّة واجتناب البدعة؛ وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، وابن ماجه في «السنن»: (رقم: ٤٢): المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الرّاشدين المهديين، والدارمي في «السنن»: (رقم: ٩٥): المقدمة، باب اتباع السنّة، وأحمد في المسند: (رقم: ١٦٥٢١)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة: (٧٥/١)، وابن بطة في «الإبانة الكبرى»: (٣٠٥/١-٣٠٧)، والبغوي في «شرح السنّة»: (٢٠٥/١) وصححه ابن حبان في صحيحه: (رقم: ١٠٢).

عبد العزيز في شأن تلك الاجتهادات: «سنّ رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سننا؛ الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله؛ من عمل بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم وساءت مصيرا»[595].

وحين ناقش ربيعة بن عبد الرحمن سعيدَ بن المسيب في عقل أصابع المرأة قال له سعيد: «إنها السنّة يا أخي!» [596]؛ ولم يثبت في ذلك شيء إلاّ من اجتهاد زيد بن ثابت؛ فسماه سعيد بن المسيب سنّة!.

ورغم أن هذه القيمة الكبيرة لاجتهادات الصّحابة الكرام لم تكن أمرا مجمعا عليه بين فقهاء التابعين؛ إلاّ أن الاحتفاء بها روايةً واحتجاجاً كان ظاهرةً عامّةً وإن لم يكن ذلك مطردا.

روى ابن عبد البر عن صالح بن كيسان أنه قال: «اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم؛ فقلنا: نكتب السّنن؛ فكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ، ثم قال: نكتب ما جاء عن الصّحابة فإنّه سنة، قلتُ أنا: ليس بسنّة ولا نكتب؛ فأنجحَ وضيّعتُ»[597].

على أن من اللازم عند الحديث عن الأثر الموضوعي لاجتهاد الصّحابة في هذا العصر التّفريقَ بين الاجتهاد الجماعي الذي كوّن دائرة الإجماع بمعنىً من معانيه، وبين الاجتهاد الفردي الذي كوّن فيما بعد مسألة «قول الصّحابيّ» أو «مذهب الصّحابيّ» التي بسطتها كتب أصول الفقه.

أما الاجتهاد الجماعي الذي يؤثر عن الصّحابة وإن لم يتكلل بالإجماع دائما؛ إلاّ أن الإجماعات التي كانت تتفصّى عنها الشورى التّشريعيّةُ في ذلك العصر قد أصبحت ذاتَ أثر بالغ في تكوين دائرة القواطع التّشريعيّة والمقررات العامّة التي انضافت إلى الأسس المرجعية لمن بعدهم؛ بينما انحصرت تلك الأسس في عصرهم في النّصّوص القطعية والمقاصد الجوهرية، كما كوّنت هذه الطّائفة من الاجتهادات دائرة «المعلوم من الدين بالضرورة»، وذلك بعد أن توارد العلماء جيلا بعد جيل على تكريسها في ميداني الفقه والعقيدة؛ حتى أصبحت مخالفة الإجماع في مسائل الفقه بمثابة خرقٍ لأصول العقيدة؛ ومعلومٌ أن بعض تلك المسائل الفقهية التي أجمعوا عليها قد سُحبت إلى

---

[595] -: أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١١٧٦/٢)، والآجرّي في «الشّريعة»: (ص/٤٨)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (٣٨٦/٣).

[596] -: أخرجه مالك في الموطأ: (رقم: ١٣٥٥): كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الأصابع، والطحاوي في شرح معاني الآثار: (١٥٢/١).

[597] -: جامع بيان العلم وفضله: (٣٣٣/١).

ميدان العقيدة كتوثيق لما بين الميدانين من وشيجة وصلة؛ ومسألة المسح على الخفين –وإن كانت ثابتة بالسّنّة- خير مثال على ذلك[٥٩٨].

ورغم أنه قد وقع خلاف بين الأصوليين في الاعتداد بإجماع غير الصّحابة –على نحو ما ذهب إليه أحمد في رواية وداود الظّاهري وشيعته-[٥٩٩]؛ إلاّ أنه لم يقع خلاف بين علماء أهل السّنّة قاطبة في حجية الإجماعات التي وقعت في عهدهم؛ بل اتفقت كلمة العلماء المعتبرين على الاحتجاج بها وعدم الخروج عنها؛ حتى الإمامُ أحمد الذي كان يتورع في تسمية اجتهاداتهم الجماعية إجماعا-: أعلى من قدر تلك الاجتهادات حتى جعلها الأصل الثّاني لمذهبه الفقهي[٦٠٠]؛ بل حكى عنه إسحاق بن إبراهيم بن هانئ أنه يقدم فتاوى الصّحابة إذا ثبتت بسند صحيح على الحديث المرسل؛ قال ابن هانئ: «قلت لأبي عبد الله: حديث رسول الله ﷺ مرسل برجال ثُبُتٍ أحبُّ إليك؛ أو حديث عن الصّحابة والتابعين متصل برجال ثُبُت؟ قال أبو عبد الله –رحمه الله-: عن الصّحابة أعجب إليَّ!» [٦٠١].

أما الاجتهاد الفردي؛ فقد كوّن –كما سلفت الإشارة- ما سمي بعدُ بقول الصّحابيّ، وقد ذهب أكثر العلماء إلى أن قول الصّحابيّ حجة مطلقا؛ منهم مالك وأحمد في رواية هي الراجحة من مذهبه، وهو اختيار الحنفية وأكثر أهل العلم[٦٠٢]. وقد ذهب الشافعي إلى الاختيار من أقوال الصّحابة إذا اختلفوا؛ يقول –رحمه الله-: «نصير إلى اتّباع قول واحد إذا لم أجد كتاباً ولا سنّة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا»[٦٠٣]؛ ومؤدّى كلامه –رحمه الله- إلى أنّه لا يخرج عن أقوالهم، وهو عين ما نصّ عليه الإمام أحمد أيضا[٦٠٤].

---

598 -: اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السّنّة: (١٨٣/١).

599 -: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٥٠٦/٤-٥٠٩)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (24/1).

600 -: إعلام الموقعين: (٢٤/١)، والغزالي، المستصفى: (١٨٥/١)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (٢٣٠/١).

601 -: مسائل الإمام أحمد برواية إسحاق بن هانئ: (١٦٥/٢).

602 -: ابن القيّم، إعلام الموقعين: (٢٥/١)، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (٩٣٧/٣)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/٤٤٥)، والغزالي، المستصفى: (٢٦٠/١-٢٦١)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١٤٩/٤)، وأبو الخطّاب، التّمهيد في أصول الفقه: (٣٣٢/٣)، وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: (ص/١٣٥).

603 -: الرسالة: (ص/٥٩٧-٥٩٨).

604 -: ابن القيّم، إعلام الموقعين: (٢٥/١)، وابن هانئ، مسائل الإمام أحمد: (١٦٧/٢).

ولقد كوّن الرّأي الجماعي أيضا لدى مدرسة المدنيين الفقهية –وعلى رأسها مدرسة الإمام مالك- أصلا مهما في منهجها الفقهي؛ وهو ما يسمى «بعمل أهل المدينة»؛ ويقصدون به الرّأي الذي اتفق عليه أهل المدينة منذ عهد الخلافة الرّاشدة واستمر العمل به إلى العهد الذي أدركه الإمام مالك وأهل طبقته[٦٠٥].

ومن الآثار التي تركها اجتهاد الصّحابة بالرّأي على الصعيد الموضوعي-: ذلك الاهتمام الكبير الذي أولته المدرسة العراقية للفقه السياسي والمالي، والتوسع الكبير في دراسة مجال الحقوق العامّة ونظم الإدارة والحكم، وهو اهتمام لا يدانيهم فيه أي مدرسة فقهية أخرى؛ ولعل تولّي بعض فقهاء الحنفية القضاء للخلفاء في فترة الاستقرار السياسي النسبي قد ساعد على تعميق اهتمامهم بهذا الجانب من الفقه.

[605] -: خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٢٤٨).

المطلب الثّاني: أثرها من حيث المنهج:

لم يقتصر تأثير فقه الصّحابة واجتهادهم غداة الخلافة في الجانب الموضوعي فحسب؛ بل تجاوز ذلك التأثير إلى الناحية المنهجية في أصولها العامّة؛ ذلك أنه بانتهاء عصر الخلافة الرّاشدة قد بأت تتمايز بعض الاتّجاهات على صعيد الاجتهاد الفقهي؛ وكوّنت فيما بعد مدرستين اشتهرتا في تاريخ التّشريع بمدرستي أهل الحديث وأهل الرّأي.

ويرجع أكثر الباحثين في تاريخ الفقه أصولَ هاتين المدرستين إلى عصر الصّحابة[٦٠٦]؛ من حيث تنوع مشارب فقهاء الصدر الأوّل إلى مكثرين من ارتياد الرّأي والخوض في شعبه وأنواعه، وإلى مقلّين منه؛ تغلب عليهم نزعة الحرج والتوقّي من الفتوى إلاّ بمقدار الحاجة الماسة.

وقد اعتبر كثير من هؤلاء الباحثين الصّحابة المكثرين من الفتيا؛ كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين أصلاً لمدرسة الرّأي، واعتبروا الصّحابة المقلين من الفتيا كأنس بن مالك وأبي هريرة وابن عمر وغيرهم أصلا لمدرسة الحديث[٦٠٧].

على أن بعض من أرّخوا للمدارس الفقهية الإسلامية يربطون ظهور هاتين المدرستين بالبيئة؛ فيجعلون مدرسة الحديث ناشئة عن خصائص الفقه في الحجاز عموما وفي المدينة خصوصا، ويجعلون مدرسة الرّأي منبثقة عن تأثير البيئة العراقية عموما والكوفة على وجه الخصوص[٦٠٨].

والحقيقة أن البيئة وإن كان لها تأثير لا ينكر في الاتّجاهات الفقهية عموما؛ إلاّ أن ظهور هاتين المدرستين ليس قاصرا في ظهوره على تأثيرها وحدها، ولا على خصائص الفقه في هذا البلد أو ذاك؛ بل اشتركت في إيجادها عوامل كثيرة؛ ذلك أن الفقه الحجازي رغم أنه يصنف في «مدرسة الأثر» أو «مدرسة الحديث»؛ إلاّ أن استقراء المسيرة التاريخية لتدرج الفقه فيه لا يساعد على استخلاص هذه النتيجة؛ فقد كان عمر ﷺ مقيما في المدينة، وجرت بها أغلب اجتهاداته

---

606 -: بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥٦)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلامي: (ص/١٢٠)، وحسين حامد حسان، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي: (ص/٥٤)، ومحمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/١٠٤).

607 -: علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء: (ص/١٩٦)، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٥٦)، وخليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٢٥٣).

608 -: أحمد أمين، فجر الإسلام: (ص/٢٤١-٢٤٣)، وخليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٢٤٩).

وفتاويه؛ كما أن عليّاً وابن مسعود وابن عباس وزيد بن ثابت ﷺ وغيرهم من الفقهاء المكثرين من الفتيا-: قد كانت أكثر إقامتهم في الحجاز، ولم تبدأ هجرة من هاجر منهم إلاّ في أواخر عهد عثمان ﷺ، ثم في عهد علي ﷺ؛ والمدة الزمنية التي قضاها هؤلاء في الحجاز أكثر من تلك التي قضوها في الأمصار التي انتقلوا إليها.

وثمة أمر آخر من الأهمية بمكان؛ وهو أن نفيَ صفة «الرّأي» عن «مدرسة الحجاز» ليس استنتاجا دقيقا؛ بل هو مخالف للصواب ومجانب للحقيقة التاريخية؛ فإن الرّأي كان في الحجاز كما كان في العراق؛ غير أن الرّأي في الأوّل كان «مصلحيا»؛ بينما كان في الثّاني «قياسيا»[٦٠٩]؛ ويكفي في الاستدلال على هذه الحقيقة أن اجتهاد أئمة المدينة السبعة الذي خلص إلى الإمام مالك -رحمه الله- كان قد انتقل إليه عن طريق ربيعة الرّأي ومن هم في طبقته؛ حتى أصبح من أصول مذهبه الفقهي «المصلحة»[٦١٠].

ولئن لزم التعريج على تأثير اتّجاهات الرّأي لدى فقهاء الصّحابة في المدرسة الحجازية مثلا؛ فإن من أول ما يستلفت نظر الباحث أن أصحاب التأثير الأكبر في هذه المدرسة كانوا على قدر كبير من استعمال الرّأي والاجتهاد القائم على ملاحظة المعاني والمناسبات العامّة؛ ولقد حكى ابن جرير أن عبد الله بن عمر وجماعة ممن عاش بعده بالمدينة من الصّحابة كانوا يفتون بذاهب زيد بن ثابت، وما كانوا أخذوا عنه مما لم يكونوا حفظوا من رسول الله ﷺ فيه قولاً[٦١١].

والمقصود من سياق هذه الحكاية أن ابن عمر ﷺ وإن عُرف عنه التجافي عن الإفتاء بالرّأي لأسباب تتعلق به؛ فقد كانت فتاويه التي نقلت عنه تعود في كثير منها إلى اجتهادات زيد بالرّأي، وزيد هو من هو في استخدام الرّأي والنزوع إلى تتبع المعاني؛ فلقد روى ابن سعد عن سعيد بن المسيب «أن جل ما أخذ به من القضاء وما كان يفتي به عن زيد بن ثابت، وكان كل قضاء أو فتوى تحكى له عن غائب عن المدينة من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم يسألهم فيها: فأين زيد بن ثابت من هذا؟ إن زيد بن ثابت أعلم الناس بما تقدمه من قضاء، وأبصرهم بما يرد مما لم يسمع فيه بشيء»[٦١٢].

---

[609] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢/).

[610] -: القرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/٣٩٤)، والشاطبي، (١١٥/٢-١١٨).

[611] -: ابن القيّم، إعلام الموقعين: (١٧/١)، والحجوي، الفكر السّامي: (١٥٨/١).

[612] -: ذكره ابن سعد في الطبقات: (٢١٦/٢).

وقد روى ابن عساكر في تاريخه أن «زيد بن ثابت أتاه ناس يسألونه؛ وجعلوا يكتبون كل شيء قاله لهم؛ فلما كتبوا كتبهم قالوا: والله لو أطلعناه على هذا الذي فعلنا؛ فأتوه فأخبروه؛ فقال لهم: اعذروني! فلعل كل الذي قلت لكم خطأ، وإنما قلت لكم بجهد رأيي؛ فعمدوا إلى ما كتبوه فمحوه»[٦١٣].

غير أن من المسلّم به ومما لا يمكن دفعه أن مدرسة الحجاز كانت مدرسة أثرية في الغالب وإن شاع فيها استعمال الرّأي إلى حد معين؛ وسبب اتصافها «بالأثر» أنها قد اتخذت من كل ما ورد من السنن النبوية وآثار الصّحابة التي كان أغلبها في الحجاز أصلا مقدما؛ وكانت هذه السنن والآثار متوافرة في بيئة الحجاز بخلاف العراق؛ خاصة وأن العراق قد شاع فيه الوضع والكذب في الحديث لأسباب كثيرة؛ وعلى هذا فإن اجتهادات الصّحابة بالرّأي غداة الخلافة الرّاشدة قد أصبحت «سُنَناً» و«آثاراً» لدى فقهاء الحجاز؛ وبما أنها كانت غالبا آراء مصلحية –خاصة آراء عمرﷺ- فقد خلّفت النُّزوعَ إلى المعاني المصلحية في الفقه الحجازي؛ بينما سلك أهل العراق اتّجاها آخر في ارتياد الرّأي وهو «القياس»؛ وكان لهذا الميل بواعثه وأسبابه أيضا؛ ذلك أن القياس أجرى على الانضباط من المصلحة؛ وقد كان فتحُ باب الاستصلاح على مصراعيه في العراق لا يزيد الفقه فيه إلاّ بُعْداً عن فقه الشّريعة؛ وهو أمر مخوفٌ جدا في تلك البيئة التي كثرت فيها الفرق واستشرت فيها الأهواء والفتن.

هذا؛ وإن أصول الرّأي القياسيّ في العراق؛ ترجع نشأتها إلى الصّحابة الذين كانوا بها؛ وتخرّج عليهم فيها طائفة من فقهاء التابعين؛ فقد كان بها علي بن أبي طالب ﷺ الذي عُرف بميله إلى القياس أكثر من المصلحة، كما كان بها ابن مسعود ﷺ؛ وقد عُرف أيضا بنزعته إلى القياس رغم تأثره بعمر ﷺ[٦١٤]، وتلاميذ ابن مسعود هم الذين كوّنوا فيما بعد مدرسة الرّأي في العراق التي خلصت إلى إبراهيم النخعي، ثم وصلت في صورتها المكتملة إلى ظهور المذهب الحنفي.

ومن الأسباب التي أنشأت نزعة القياس في العراق حتى أصبحت غالبة على اجتهاد الرّأي لدى علمائه؛ أن عمر بن الخطاب كان يحرص على أن يسلك ولاته وقضاته مسلك القياس؛ وكان غالب من أرسل إليهم في ذلك موجودين بالعراق؛ منهم أبو موسى الأشعري ﷺ الذي أرسل إليه

---

613 -: ابن بدران، تهذيب تاريخ دمشق: (٤٤٩/٥).

614 -: يراجع مبحث اتّجاهات الرّأي في هذا العصر (من هذه الدراسة).

يقول: «اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور!» [615]، ومنهم أيضا شريح الكندي الذي كتب إليه نحوا من كتاب أبي موسى[616].

وإن الباعث لعمر ﷺ على سلوك هذا المنهج الذي خطه لولاته –وأغلب من كتب لهم بذلك كانوا في العراق-: أن المصلحة تحتاج إلى نظر فسيح ومراوحة واسعة لوجوه الرّأي ومشاورة العقلاء؛ وهو أمر كان في وسع عمر أن يفعله وقد اجتمع له في المدينة أكابر أصحاب رسول الله ﷺ، وأمّا ولاته على الأمصار فلم يكن لديهم ما كان لديه من جِلَّةِ الصّحابة وفقهائهم.

وللشيخ أبي زهرة –رحمه الله- تعليل آخر للباعث الذي كان وراء ما رسمه عمر لقضاته بالأمصار –وأبو موسى كان واليا أيضا ولم يكن قاضيا فحسب-؛ وفيه يقول: «والجواب عن ذلك أن إدارة شؤون الدولة تقوم على المصلحة ودفع الفساد وإطاعة أوامر الشّرع، وفرق ما بين الوالي الصالح وغير الصالح هو دفع الفساد وإقامة المصلحة في الأول، ومخالفة ذلك في الثّاني...، وأمّا القضاء فإنّه تحقيق للعدالة بين الخصوم، والانتصاف من الظالم للمظلوم، ورد الحقوق من الغاصب للمغصوب منه؛ فلا بد أن يتقيد بنظام ثابت، والقضاء في كل الدنيا تسن له القوانين وترسم الحدود؛ فكان لا بد في الإسلام من أن يكون مقيدا بالكتاب والسّنّة غير منطلق عنهما قط؛ فإن لم يجد الحكم صريحا فيهما ويسعفه –تعرّف من الأشباه ما يشارك المنصوص عليه في بعض الأوصاف حتى يحكم بأنّه مثله، ويكون قضاؤه بنص قائم، أو بالحمل على نصّ قائم؛ كما يسير القضاة في كل زمن؛ حتى لا يكون أمر القضاء فرطا لا ضابط له»[617].

هذا؛ ومما يلتحق بالآثار المنهجية في كلتا المدرستين؛ أن أصحاب كلٍّ منهما أصبحوا يخرّجون الفتاوى المستحدثة على أقوال فقهاء الصّحابة الذين كانوا الأصل الذي نشأت عنه كل منهما؛ غير أن هذه النزعة –نزعة التخريج- قد غلبت على مدرسة أهل الرّأي في العراق، وظهرت فيهم بشكل أوضح مما كانت عليه لدى أهل الحجاز[618].

على أن تأثير مجتهدي الصّحابة لم يقتصر على ظهور هاتين المدرستين، وتوريث مناهجهم إياها؛ بل تعدى هذا النطاق إلى أن وصلت نزعة التّشريع المصلحي القائم على أصول سياسة التّشريع إلى بعض من تولوا إدارة شؤون المسلمين وأحسوا بما أحس به عمر وعثمان وغيرهما

---

615 -: سبق تخريجه: (ص/٢١).

616 -: سبق ذكر الرواية وتخريجها: (ص/٢٠).

617 -: تاريخ المذاهب الإسلامية: (١٨/٢-١٩).

618 -: الدهلوي، حجة الله البالغة: (٤٤٣/١-٤٤٤).

من قبل، ووضعوا أيديهم على مكامن الصلاح والفساد في أمور الأمة مما قد عرفه الخلفاء الرّاشدون وأعوانهم قبل ذلك؛ وهذا عمر بن عبد العزيز –رحمه الله-؛ يسلك النهج الذي سلكه جده ﷺ في الأخذ بحسم الذرائع واعتبار المآلات، وينهج في إصلاح شؤون الرعية الإيالات السياسية الحكيمة نفسها التي أخذ بها عمر بن الخطاب وغيره من الخلفاء ومجتهدي الصّحابة.

روى عنه ابن سعد أنه كتب كتابا إلى أمراء الأجناد قال فيه: «انظروا من في السجون ممن قام عليه الحق فلا تحبسه حتى تقيمه عليه، ومن أشكل أمره فاكتب إليّ فيه، واستوثق من أهل الدعارات فإن الحبس لهم نكال ولا تعدى في العقوبة؛ ويعاهد مريضهم ممن لا أحد له ولا مال؛ وإذا حبست قوما في دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات في بيت واحد ولا حبس واحد. واجعل للنساء حبسا على حدة؛ وانظر من تجعل على حبسك ممن تثق به ومن لا يرتشي؛ فإن من ارتشى صنع ما أمر به»[٦١٩].

وهو نصّ واضح على نزعته إلى التعليل بقواعد سياسة التّشريع وقواعد المآلات.

ولقد كان تأثر عمر بن عبد العزيز بعمر بن الخطاب وغيره من مجتهدي الصّحابة منصبّا على المنهج نفسه وإن خالفهم في «أشكال الأحكام» و«صور الفتاوى» التي ارتأوها في عهدهم ووجدوها أنسب لزمانهم؛ فهاهو يعود إلى إخراج سهم المؤلفة قلوبهم لمّا جدّت الحاجة إلى التأليف؛ دورانا مع العلة التي يدور معها الحكم ويتغير بتغيرها؛ فقد روى ابن سعد أيضا عن عمر بن عبد العزيز أنه أعطى بطريقا ألف دينار استألفه على الإسلام[٦٢٠].

ولقد بلغ من مكانة اجتهادات الصّحابة وتأثيرها على الفقهاء بعدهم أن كثيرا من أئمة الفقه خصصوا عمومات الأدلّة بمذهب الصّحابيّ أو قوله المخالف للعموم؛ وهو ما اختاره الحنفية والحنابلة وجماعة من الفقهاء[٦٢١].

ومما يتصل بالتأثير المنهجي الذي أحدثه الصّحابة في فقه التابعين؛ بروز ظاهر التخصيصات الفقهية الدقيقة؛ فلقد كان اختصاص زيد بن ثابت ﷺ بعلم الفرائض مشجعا على ظهور هذا الاختصاص في طبقة التابعين؛ حتى اتجه بعض فقهائها إلى إتقانه والتصدر للفتيا فيه؛ وفي هذا المعنى يقول مصعب الزبيري: «كان خارجة وطلحة بن عبد الرحمن بن عوف في زمنهما

---

619 -: الطبقات الكبرى: (٥/٢٥٨).

620 -: الطبقات الكبرى: (٥/٢٦٢)، وانظر أيضا: تعليل الأحكام لمحمّد مصطفى شلبي: (ص/٨٧).

621 -: أصول السرخسي: (٢/٥)، وفواتح الرحموت: (١/٣٥٥)، والكلوذاني، التمهيد: (٢/١٢٠)، وآل تيمية، المسودة: (ص/١٢٧).

يستفتيان وينتهي الناس إلى قولهما، ويقسمان المواريث بين أهلها من الدور والنخل والأموال، ويكتبان الوثائق للناس»[٦٢٢].

كما كان سليمان بن يسار معروفا لدى فقهاء المدينة بإتقانه فقه الطلاق؛ حتى قال قتادة يوما: «قدمت المدينة فسألت: من أعلم أهلها بالطلاق؟ قالوا: سليمان بن يسار»[٦٢٣].

كما عرف اختصاص بعض التابعين بالإفتاء في مسائل الحج؛ حتى كان ينادى في المواسم أن لا يستفتى إلاّ فلان؛ ولقد روى الذهبي عن بعض المتقدمين أنه قال: «سمعت صائحا يصيح بمكة في أيام مروان بن الحكم: إلاّ لا يفتي إلاّ يحيى بن سعيد»[٦٢٤]، وهو امتداد أيضا لما كان في عهد كبار فقهاء الصّحابة؛ فقد كانوا يرون أن أعلمهم بالمناسك عثمان بن عفان[٦٢٥].

هذا؛ ومما يمكن أن يلاحظ على ألوان التأثير لدى الصّحابة على مدرسة الحجاز والعراق أن بعض الصّحابة كان لهم تأثير مشترك على كلتا المدرستين؛ فعمر بن الخطاب ﷺ رغم تأثيره بشكل كبير على مدرسة المدينة؛ إلاّ أنه قد ترك تأثيرا أيضا على مدرسة العراق عن طريق عبد الله بن مسعود الذي كان متأثرا جدا بمنهجه ومذهبه[٦٢٦].

وثمة لون آخر من ألوان هذا التأثير له دوره أيضا في اختلاف الخصائص؛ وهو أن فقهاء الحديث، أو أعلام مدرسة الحجاز قد ورثوا عن فقهاء الصّحابة عدم الخوض في قضايا الاعتقاد بالرّأي؛ بينما لا نجد هذا التأثير كبيرا في مدرسة العراقيين الذين خاضوا –تدريجيا- في مسائل العقيدة؛ حتى أصبح العراق موطنا للفرق الكلامية والمذاهب الاعتقادية في الوقت الذي بقي أهل الحجاز على المنهج نفسه الذي كان عليه الصّحابة الكرام.

---

622 -: أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء: (ص/٦٠).

623 -: ابن سعد، الطبقات الكبرى: (١٣٠/٥).

624 -: الذهبي، تذكرة الحفاظ: (١٣١/١).

625 -: أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء: (ص/٤١).

626 -: خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٢٥٣).

غير أن ثمة جوانب مهمة من منهج الصّحابة الكرام نجد أن تأثيرها قد انقطع بعدهم؛ ولعل من أظهرها أنهم لم يكونوا يتعصبون لآرائهم، ولا يلزمون غيرهم بالتزامها والأخذ بها على نحو ما شاع بين كثير من الفقهاء فيما بعد[٦٢٧].

[627] -: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: (٢٣/٢)، وسيد توانا، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر: (ص/٣٧).

المطلب الثّالث: أثرها من حيث الامتداد الزمني:

سبقت الإشارة إلى أن تراث «الاجتهاد بالرّأي» الذي تركه الصّحابة الكرام؛ قد أصبح موسوما بميسم أثري جعل من التابعين ومن بعدهم يصنفونه في دائرة السنن والمرويات الحديثية؛ وهو أمر له دلالات كثيرة في ميزان التحليل والمقارنة؛ ولعل من أظهر ما يستخلص من تلك العناية التي أولاها التابعون وتابعوهم لتلك المأثورات -: أن الفقه الذي تضمنته تلك الآثار لا بد أن تكون له بصماته الواضحة على مناهج الفقه والتلقي لدى فقهاء القرن الثّاني والثّالث على الأقل؛ ذلك أن التعامل مع تلك الآثار من جهة الفقه والدراية يستلزم أن يؤدي في ضوء الدراسة المقارنة التي كانت هي السائدةَ حينئذ إلى اكتشاف المنهج الذي سلكه الصّحابة في بيان النّصّوص التّشريعيّة وتطبيقها؛ مما يَنْصبُ من أصول ذلك المنهج ومقرّراته صُوىً توضيحيةً يتهدّى بها من بعدهم من المجتهدين والفقهاء.

لقد كان لاجتهادات الصّحابة تأثير بالغ على التابعين وأئمة الفقه الذين خلفوهم؛ وكان هذا التأثير أمرا لازماً وطبيعياً في الوقت نفسه؛ لأن بيان النّصّوص التّشريعيّة التي عليها مدار الأحكام الفقهية يتوقف على جمع الشهادات الحية والنقل عمن عاصروا التنزيل وفهموه وأحاطوا بأسباب وروده؛ لذا كان «علم الصّحابة وفقههم» المَعْبَرَ الضروريَّ الوحيدَ إلى معرفة ذلك البيان.

غير أن من الضروري جدا القول بأن جوانب التأثير الذي ظهر فيمن بعدهم كان أغلبه متعلقا بالاجتهاد الفروعي، وسبب ذلك أن الصّحابة الكرام لم يبيّنوا مناهجهم في الاستنباط والاجتهاد؛ وإنما كانوا يجتهدون كلّما عنّت الحاجة واقتضت الحال تلبيةً لحاجات الدولة الجديدة في سائر مرافقها[٦٢٨]، وكانت هذه الحاجات تارة في مجال الحكم والسياسة؛ وهي كلها حاجات جزئية سواء كانت شأنا عاماً أو خاصاً.

ومن المعلوم أن الاجتهاد التأصيلي في أي علم لا يظهر عادة إلاّ بعد أن تبسط المسائل الفرعية والجزئيات المتكاثرة والقضايا المستحدثة لِتَعْقُبَهَا جهودُ النظر والاستقراء لمضامين تلك الفروع كلها؛ حتى تخلُصَ في النهاية إلى استخلاص الأنساق العامّة والأصول الكُلّيّة والمعالم المنهجية التي تحكم تلك التفريعات والاجتهادات الجزئية؛ ثم إن العناية بهذا اللون من الاجتهاد عادةً لا يتولاها إلاّ من يرغب في خدمة الكتابة والبحث العلمي وإغناء حركة التدوين والتأليف؛ وهو ما لم يكن محلَّ عناية الصّحابة الكرام في ذلك العهد المبارك؛ ذلك أنهم كانوا يجتهدون لعلاج مشكلات حقيقية واقعة لا مفترضة؛ وكان حديثهم فيها بقدر ما يغطي تلك الحاجة ويخدم الظرف

---

[628] -: الدريني، بحوث مقارنة: (٦٦/١-٦٧).

الذي أوجبها؛ لذا كان اتّجاههم إلى الجوانب العملية قد أغلق السبيل على منطـــق العنايـــة بـــالقيود والحدود والمواضعات.

وإن الاجتهاد الفروعي الذي تجمّع من تراث هؤلاء الصّحابة الكرام قد ســاعد علـــى تكـــوين المنازع الاجتهادية التي طبعت المدارس الفقهية في القرنين الثّاني والثّالث؛ ذلك أن كلَّ مصر مـــن الأمصار التي سكنها الصّحابة قد تأثر أهله بفقه الصّحابة الذين عايشوهم وتلقّوا عنهم على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند ذكر تأثيرهم المنهجي؛ وفي هذا المعنى يقول الدهلوي –رحمه الله- مبيّنـــاً أصل كلٍّ من مذهب أهل الحجاز وأهل العراق: «وكان سعيد وأصـــحابه يـــذهبون إلـــى أن أهـــل الحرمين أثبت الناس في الفقه، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس وقضايا قضاة المدينة؛ فجمعوا من ذلك ما يسّره الله لهم، ثم نظروا فيها نظر اعتبار وتفتيش؛ فما كان منها مجمعا عليه بين علماء المدينة فإنهم يأخذون عليه بنواجذهم، وما كان فيه اختلاف عنـــدهم فـــإنهم يأخذون بأقواها وأرجحها؛ إما لكثرة من ذهب إليه منهم أو لموافقته لقياس قوي، أو تخريج صريح من الكتاب والسّنّة أو نحو ذلك، وإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة خرّجوا من كلامهم وتتبّعوا الإيماء والاقتضاء؛ فحصل لهم مسائل كثيرة في كل باب باب»[٦٢٩]، ثم يقول عـــن مدرســـة العراق: «وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقـــه،... وأصل مذهبه فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا علي –رضي الله عنهما- وفتاواه، وقضايا شـــريح وغيره من قضاة الكوفة؛ فجمع من ذلك ما يسره الله، ثم صنع في آثارهم كما صنع أهل المدينـــة، وخرّج كما خرّجوا؛ فتلخّص له مسائل في كل باب باب»[٦٣٠].

وقبل الدهلوي يقول ابن القيّم –رحمه الله-: «والدين والفقه والعلم انتشـــر فـــي الأمـــة عـــن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله بـــن عباس؛ فعلم الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة؛ فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيـــد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وأمّا أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عبـــاس، وأمّـــا أهـــل العراق فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود»[٦٣١].

وعلى هذا فإن اجتهادات الصّحابة الكرام بالرّأي؛ لم ينته تأثيرها عند حدّ العصر الذي عاشـــوا فيه؛ ولم تؤثّر آراؤهم الفقهية في الأحداث التي ارتبطت بهم فحسب؛ بل تجاوز تأثيرها من حيـــث امتداده الزمني إلى نشوء طبقة جديدة تسمى طبقة التابعين.

---

[629] -: حجة الله البالغة: (٤٤٣/١-٤٤٤).

[630] -: المصدر نفسه: (٤٤٤/١).

[631] -: إعلام الموقعين: (١٧/١).

وكان الغالب على هؤلاء التابعين العناية بجانبين اثنين:-

(الأول)- حفظ الروايات التي ينقلها الصّحابة عن النبي ﷺ.

(الثّاني)- تلقي فتاوى الصّحابة التي كانت على شكل «اجتهاد فروعي».

ولقد كان على رأس فقهاء التابعين «فقهاء المدينة السبعة»؛ وهم سعيد بن المسيب، والقاسم بن محمّد بن أبي بكر الصديق، وسليمان بن يسار، وعروة بن الزبير بن العوام، وأبو بكر بن الحارث بن هشام، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد بن ثابت[٦٣٢].

وكان لهؤلاء الفقهاء السبعة دور كبير في إنعاش حركة الفقه بالمدينة، وحمل فقه الصّحابة الذين كانوا بها ومروياتهم من الحديث؛ وكذا فتاويهم وأقضيتهم وإبلاغها لمن بعدهم؛ علاوة عن تخريجاتهم التي أضافوها على تلك الاجتهادات، ثم تكوّن منها «الفقه المدني» الذي انتهى في صورته النهائية إلى «المذهب المالكي».

كما كان على رأس فقهاء التابعين في العراق-: علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي، وعبيدة بن عمرو السلماني، ومسروق بن الأجدع الهمداني، وشريح بن الحارث الكندي، وعمرو بن شرحبيل الهمداني[٦٣٣].

وكان هؤلاء -وغيرهم كثير- نقلةَ فقهِ ابن مسعود وأقضيةِ علي بن أبي طالب ﷺ؛ وقد رووا أيضا عن غيرهم من الصّحابة الذين نزلوا العراق كأبي موسى الأشعري وسعد بن أبي وقاص وأنس بن مالك والمغيرة بن شعبة ﷺ وغيرهم[٦٣٤].

على أن مما يحمد لورثة فقه الصّحابة وتابعيهم بلونيه الحجازي والعراقي بدءاً من نهايات القرن الثّاني الهجري، ثم الثّالث وبدايات الرّابع؛ أنهم لم يقفوا عند حد الاستفادة من الجانب الفروعي الذي غلب على حملة فقه الصّحابة في أواخر القرن الأوّل وبدايات الثّاني؛ بل اتجهوا إلى استخلاص كثير من القواعد العامّة والأصول الكُلّيّة والضوابط المنهجية مما يمكن تسميته

---

[632] -: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٦٦٨/٥)، وابن سعد، الطبقات الكبرى: (٣٨٤/٢)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (٢٥/١-٢٦)،

[633] -: ابن سعد، الطبقات الكبرى: (٩٣/٦)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١٩/١).

[634] -: الدهلوي، حجة الله البالغة: (٤٤٣/١)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/١٥١).

«بالاجتهاد التأصيلي»[635]، وقد تُوِّجَ هذا الاتّجاه بتأسّس علم أصول الفقه؛ ثم ظهور رسالة الإمـــام الشافعي –رحمه الله-.

لكن من الإنصاف أن يقال بأن هذا الاجتهاد التأصيلي الذي سلكه الفقهاء فـــي تلـــك القـــرون الثلاثة لم يكن بحجم العمق المنهجي ورحابة النظر التسخيري لدى مجتهدي الصّحابة الكرام؛ ولعل هذا يعود في كثير من صوره وأحواله إلى أن مجتهدي التابعين وفقهاء القرون التي تلتهم لم تكـــن مقاليد الحكم وشؤون السياسة بأيديهم؛ وإنما انحصرت أكثر مسؤولياتهم في الفتيا والقضاء بطريقـــة تغلب عليها صنعة الاجتهاد الفردي؛ كما أن «شجاعةً فقهيةً» كانت تملأ نفوسَ مجتهدي الصّـــحابة قد خَبَا سناها في نفوس من بعدهم.

ولقد صدق الدكتور محمّد فاروق النبهان حين قال: «وأقول –بكل صـــراحة- إن الاجتهـــادات التي صدرت عن عمر بن الخطاب ما كان من الممكن أن تصدر من غيره، ولولا أنهـــا صـــدرت عن عمر بن الخطاب لما تجرّأ أحد من المجتهدين أن يقول بها أو يصرّح بمضمونها»[636].

ورغم أن هؤلاء التابعين –على غزير علمهم- كانوا أقل علما وعمقا مـــن فقهـــاء الصّـــحابة الكرام؛ إلاّ أن من الإنصاف تقريرَ حقيقة تشهدُ على بقاء فقههم موصولاً بفقه الصّـــحابة الكـــرام؛ وعلى أن الامتداد الزّمنيَّ لم يسلبْ خصائصَ «الرّأي في عهد الصّحابة» من فقهاء هذه الطبقة وما تلاها-: وهو أن القضاة في عهد بني أمية عموما كانوا مجتهدين كما كانت عليه الحال في زمـــن الخلافة الرّاشدة[637]، ولم يصل إلى منصب القضاء الفقهاء غير المجتهـــدين إلاّ بعـــد أن اســـتقرت المذاهب الفقهية المعروفة، وفشَا تقليدُ أئمتها في الفقهاء حتى قلّ أن يوجد بين رجالات الفقه مجتهد مستقل.

غير أن من الأمور المؤسفة التي تلاحظ عند محاولة رصد أثر الصّحابة فيمن بعدهم من حيث الامتداد الزمني-: أن ظاهرة «الشورى التّشريعيّة» أو «الاجتهاد الجماعي» قد انحسرت جدا بعـــد نهاية عصر الخلافة الرّاشدة، ولم يعد لمبدأ الشورى من المنزلة ما كان في عهد الخلفاء الرّاشـــدين –خاصة في عهد أبي بكر وعمر-، وهكذا توسعت دائرة الخلاف، وأصبح تحصيل الإجمـــاع فـــي

---

[635] -: الدريني، بحوث مقارنة: (٧٨/١).

[636] -: المدخل للتشريع الإسلامي: (ص/١١٧).

[637] -: عبد المجيد الذبياني، تاريخ الفقه الإسلامي: (ص/٩٧).

قضايا الفقه والتّشريع أمرا عسيرا؛ إلاّ ما كان عن طريق الصدفة أو الرجوع إلى إجماع السلف[٦٣٨].

ولقد أدى هذا الانحسار في «الشورى» عموما وفي «الشورى الفقهية» خصوصا؛ إلى نزعة كراهة الدخول على السلاطين لدى فقهاء التابعين؛ وهو أمر على خلاف ما كان عليه علماء الصّحابة وفقهاؤهم الأجلاء؛ كما أدى ذلك إلى أن حاول كثير من أئمة التابعين سحب البساط من تحت الأمراء والولاة الذين خف سلطان الدين والتّشريع على نفوسهم؛ وذلك بتفسير بعضهم «أولي الأمر» في قوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً}** [٦٣٩] بأنها علماء الشّريعة لا أهل السلطة والحكم؛ فقد روى الطبري عن مجاهد بن جبر المكي وعطاء بن السائب في معنى الآية-: أن أولي الأمر الذين تجب طاعتهم ليس الأمراء؛ بل أهل الفقه والدين! [٦٤٠]؛ وواضح من حرصه على نفي صفة «ولاية الأمر» عن الولاة تصريحا؛ أنه يقصد استبعادهم عن التدخل في شؤون الأحكام التي يجب طاعة أهلها العالمين بها، بسبب قلة فقههم وتركهم الشورى، وإهمال رأي العلماء في القضايا العامّة.

ومن التأثير الذي خف مع مرور الزمن في مناهج الفقهاء في القرون الثلاثة التي أعقبت عصر الصّحابة وما بعدها إلى يوم الناس هذا-: ذلك الاحترام المتبادل بين فقهاء الصّحابة عند الاختلاف في الرّأي؛ وقد سبق ذكر بعض المواقف التي تدل على ذلك من واقع اجتهاداتهم.

أما في العصور التي أعقبتهم؛ فقد ظهرت نزعة التشاحن والملاحاة بين فقهاء المدرستين[٦٤١]؛ وتراشق بعض رجالاتها أنواع الاتهام مما يحسُنُ الإضراب عن ذكره وطيُّ صفحته؛ وإن كان يلزم أن يُعتذر لهؤلاء بأن كثيرا من تلك الاتهامات كان موجها إلى بعض أهل البدع وأرباب المقالات الكلامية ممن كانوا ينتمون فقهيا إلى مذهب فقهي من المذاهب المعتبرة، ثم سُحب تأثيره إلى ساحة الفقه والاجتهاد لأسباب بعضها وجيهٌ وبعضها للنظر المنصف فيه مواقف!.

---

[638] -: محمّد عباس السامرائي ومصطفى الزلمي وحمد الكبيسي، المدخل لدراسة الشّريعة: (ص/١١٣).

[639] -: [سورة النساء: ٥٩].

[640] -: ابن جرير الطبري، جامع البيان: (١٤٩/٥).

[641] -: خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهية: (ص/٢٦٦).

المبحث الثّاني: المقررات المستخلصة من مناهج الرّأي في هذا العصر:

ويشتمل على مبحثين: -

المطلب الأوّل: المقررات المستخلصة في مجال الاجتهاد البياني:

المطلب الثّاني: المقررات المستخلصة في مجال الاجتهاد التّطبيقي:

بعد هذه الجولة التي تم فيها استعراض أهم متعلقات الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة، وبعد بيان الأسس المرجعية التي يستند إليها، والمجالات التي ظهر فيها عمق فقه الصّحابة الكرام ودقة فهمهم للشّريعة كلها، يتعيّن الوقوف على أظهر المقررات التي تستخلص من مناهج الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر؛ في المجالين البياني والتّطبيقي؛ وستكون هذه المقررات على شكل عناصر مستقلة تشكّل خلاصاتٍ نهائيةً لمناهج الرّأي في هذا العصر:-

المطلب الأوّل: المقررات المستخلصة في مجال الاجتهاد البياني:

١-: لقد كان فهم النّصّ وتفسيره يتم في ضوء مقاصد تشريع الحكم الذي تضمنه ذلك النّصّ، ولم يكن مجتهدو الصّحابة يقتصرون في استنباط الأحكام من النّصّوص على المنطق اللّغويّ وحده؛ رغم تعويلهم عليه بقدر كبير.

ولقد ساقتهم مراعاة المقاصد واعتبار الكليات العامّة المبنية على المصلحة والعدل إلى إضفاء مرونة واسعة على دلالات النّصوص؛ بحيث جددوا النظر في كثير من الألفاظ والمعاني بإشرابها المضامين التي تشاركها في النتائج والآثار، وسقيها بمعانٍ أخرى تُكسبها شمولا دلاليا يجعلها أقدر على إثبات صلاحية النّصّوص الشّرعيّة بعموماتها وكلياتها وسائر مضامينها على الوفاء بحاجة المجتمع الإنساني في سائر العصور.

وفي هذا الصّدد قدم مجتهدو الصّحابة وفقهاؤهم ألوانا متعددة لهذا النّوع من الإضافة؛ فقد وسعوا الوعاء البياني للنّصّ التّشريعي على نحو ما حصل في عهد عمر ﷺ في إدخاله أهل الديوان ومن في حكمهم في مفهوم العاقلة الذي كان قاصرا على معنى القبيلة والعصبة. كما أدخلوا عنصر التأويل إلى دلالات النّصّوص غير القطعية بما يجعلها متكيفة مع علل تشريع أحكامها وغايات وضعها للتكليف؛ على نحو ما ذهب إليه عمر وابن مسعود وغيرهما من تأويل آيات القطع في السرقة بإخراج بعض الصور والأحوال؛ رغم أن آيات القطع لم تفرق بين سارق وسارق، ولا بين حال وحال أخرى.

٢-: إن من أظهر الإجراءات التي قام بها الصّحابة الكرام للحفاظ على استمرارية الأحكام الشّرعيّة في واقع الناس بما يحفظ النظام العام للأمة ويكفل اطراد إيالتها على الاستقامة والاستقرار-: أنهم كيفوا العمومات المنصوصة بما يجنّبها مَغَبَّ التناقض والتّقارع بينها وبين التخصيصات والتقييدات الثابتة من جهة، وبينها وبين المقررات المعنوية المستخلصة من تلك النّصّوص من جهة أخرى؛ لذا أقدموا في مواقع شتى على تخصيص كثير من العمومات بالإجماع

على نحو ما وقع في تضمينهم الأجراء والصناع؛ حتى قال علي ﷺ: «لا يصلح الناس إلاّ ذلك»[٦٤٢].

بل إنهم تعدّوا التخصيص بالإجماع إلى التخصيص بالقياس والمصالح؛ وكان سندهم في الأوّل أنه مظهر للحكم لا مثبت؛ حتى لا يوصف عملهم بأنّه افتئات على التّشريع[٦٤٣]؛ ومن نماذج هذا التخصيص تنصيفهم حدّ القذف على العبد قياسا على تنصيف حد الزنا على الإماء.

أما تخصيصهم بالمصالح؛ فكانوا يستندون فيه إلى أن المصلحة المحققة مقصد جوهري قارٌّ؛ بل أساس مرجعي يكفي في إثبات المشروعية لما سكتت عنه النّصّوص من أحكام الحوادث؛ ومن أظهر الشّواهد على هذا التخصيص قصرهم حكم تقسيم الغنائم على المنقول دون العقار؛ حيث رأوا أن المصلحة العامّة القطعية تقتضي إخراج العقار من القسمة، ومن شواهده أيضا إيقاف عمر ﷺ العمل بتغريب الزاني بعد أن فرّ ربيعة بن أمية إلى الروم وتنصر هناك حين غربه عمر إلى خيبر؛ فقد رأى بعين المسؤولية أن حكم التغريب لم يعد يرجع بالنفع على المغربين؛ بل أصبح يشكل خطرا على العقائد والأخلاق، وربما فتح بابا للفساد لم يقصده الشارع حين تشريع الحكم الأول؛ وهذا ما حمل علي بن أبي طالب ﷺ يقول فيما يروى عنه- في البكرين إذا زنيا: «يجلدان ولا ينفيان وإن نفيهما من الفتنة»[٦٤٤].

٣-: لقد قدّم الصّحابة الكرام أعظم البراهين والشّواهد على صدق الامتثال والاتباع والتسليم لأوامر الله ورسوله؛ واستفاضت أدلة حرصهم على الاستنان بهدي النبي ﷺ في الأمور كلها بما يضيق عنه الحصر؛ غير أن تغير الظروف بعد أن انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى –وتبدل أحوال المجتمع الذي تعددت شرائحه وألوانه في عهدهم، وأسباب موضوعية أخرى-: قد دفعهم إلى أن يميزوا بين نوعين من الأحكام؛ نوع يتصف باللزوم والتحتيم والثبات؛ وهو ما كوّن فيما بعد دائرة الفرائض والأحكام الواجبة. ونوع يتصف بالطّلب الإرشادي الذي لا يتحتم فعله مما كوّن فيما بعد طائفة المندوبات والفضائل وسنن الهدي والرغائب؛ بل ساقهم هذا الحرص إلى بيان ما لا ينتمي إلى هاتين الدائرتين معا؛ على نحو ما جرى من ابن عباس في حمل «الرمل» في الطواف على مطلق الاتفاق، أو نفى عنه معنى القربة؛ إلاّ أن هذا النّوع ظل أمرا مختلفا فيه بين فقهاء الصّحابة؛ باعتباره يعتمد على القرائن الحالية والمشاهدة الحية.

---

642 -: سبق تخريجه: (ص/١٨١).

643 -: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (١٠٥/٢).

644 -: الجصّاص، أحكام القرآن: (378/٣)، وضعفه ابن قدامة في المغني: (٤٦/٩).

روى الطحاوي عن أبي عاصم الغنوي عن أبي الطفيل قال: قلت لابن عباس -رضي الله عنهما-: زعم قومك أن رسول الله ﷺ قد رمل بالبيت، وأن ذلك سنة؛ قال: «صدقوا وكذبوا!» قلت: ما صدقوا وما كذبوا؟ قال: «صدقوا؛ رمل رسول الله ﷺ بالبيت، وكذبوا؛ ليست بسنة:- إن قريشا قالت زمن الحديبية: دعوا محمدا وأصحابه حتى يموتوا موت النغف، فلما صالحوه على أن يجيء في العام المقبل فيقيم ثلاثة أيام بمكة، فقدم رسول الله ﷺ وأصحابه؛ والمشركون على جبل قعيقعان فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: ارملوا بالبيت ثلاثا وليست بسنة»[٦٤٥].

يقول ابن دقيق العيد –رحمه الله-: «والأكثرون على استحبابه مطلقا –أي الرمل- في طواف القدوم في زمن النبي ﷺ وبعده. وإن كانت العلة التي ذكرها ابن عباس قد زالت؛ فيكون استحبابه في ذلك الوقت لتلك العلة، وفيما بعد ذلك تأسيا واقتداء بما فعل في زمن الرسول ﷺ. وفي ذلك من الحكمة: تذكر الوقائع الماضية للسلف الكرام، وفي طي تذكرها مصالح دينية؛ إذ يتبين في أثناء كثير منها ما كانوا عليه من امتثال أمر الله تعالى، والمبادرة إليه، وبذل الأنفس في ذلك. وبهذه النكتة يظهر لك أن كثيرا من الأعمال التي وقعت في الحج، ويقال فيها (إنها تعبد) ليست كما قيل! إلاّ ترى أنا إذا فعلناها وتذكرنا أسبابها-: حصل لنا من ذلك تعظيم الأولين وما كانوا عليه من احتمال المشاق في امتثال أمر الله؛ فكان هذا التذكر باعثا لنا على مثل ذلك، ومقررا في أنفسنا تعظيم الأولين؛ وذلك معنى معقول»[٦٤٦].

٤-: من أهم الميادين التي ظهر فيها اجتهاد الصّحابة بالرّأي في مجال التفسير والبيان-: مجال الجمع والتوفيق بين النّصّوص المتعارضة في ظاهرها. ولئن كان هذا الأمر وليد التفاوت في الإحاطة بالسّنّة في كثير من الأحيان؛ إلاّ أنه في كثير من أحواله ينبع من تفاوت المدارك والأنظار؛ ويتولد عن تباين وجوه الرّأي في دلالات النّصّوص ومقدار التفطن لمحاملها القريبة والبعيدة بما يزيل التعارض بينها، ويدفعها في اتّجاه الوحدة والاتساق المنبثقين من صميم الشّريعة.

ولقد سن الصّحابة الكرام لمن بعدهم من المجتهدين أولوية الجمع بين النّصوص، وأن حمل بعضها على النسخ أو الخصوص لا يتجه إلاّ بعد استنفاد سبل الجمع وتعذر إمكانية إعمال الدليلين معا، وكان تشريك أبي بكر الصديق ﷺ بين الجدتين في السدس من أظهر الشّواهد على هذه الحقيقة.

---

[645] -: شرح معاني الآثار: (١٨٠/٢).

[646] -: إحكام الأحكام: (٧١/٢).

كما قدم الصّحابة الكرام أصولا مهمة في طريق الترجيح بين النّصّوص المتعارضة؛ ورغم اختلاف مناهجهم في حيثيات قليلة مما يتصل بشأن الترجيح؛ إلاّ أنهم قرروا منهجا فريدا في إزالة التعارض الظاهري بين النّصوص؛ ترجع بعض مقرراته إلى قوة الراجح من حيث الثبوت والصراحة، ويرجع بعضها الآخر إلى معيار التقدم والتأخر في النزول أو الورود؛ ولقد كان ذلك المنهج في جملته من أخصب الأدوات الاجتهادية التي تناولها علم «أصول الفقه» فيما بعدُ بالدراسة والتحليل.

٥-: لقد كان من أهم أسباب اختلاف الصّحابة في الاجتهاد بالرّأي في مجال النّصّ-: تفاوتهم في الإحاطة بقرائن وملابسات ورود النّصّ والظروف التي اكتنفت تطبيقه وتكييفه في عهد النبوة؛ لذا كان مقدار سعة الاطلاع والمعرفة بهذه الملابسات والظروف ذا أثر كبير في تحريك المنطق الاجتهادي من نفوس مجتهدي هذا العصر؛ وهذا يظهر بشكل واضح بين كبار فقهاء الصّحابة من السابقين الأولين، وبين الصّحابة الذين تأخر إسلامهم وكثرت روايتهم عن النبي ﷺ مباشرة أحيانا، وعن طريق الصّحابة الآخرين أحيانا أخرى؛ فقد كان تقدم الصحبة أو تأخرها مؤثرا في مقدار الملكة الاجتهادية لدى فقهاء الصّحابة.

٦-: لقد تظاهرت اجتهادات الصّحابة بالرّأي في نطاق النّصّ على جعل الرّأي أداة معتبرة من أدوات الاستنباط، وكوّنت اجتهاداتهم المؤسّسة على مضمونه في حال الاتفاق المتفصي عن الشورى التّشريعيّة دائرةً من الأحكام سميت فيما بعد «بالإجماعات»؛ وقد أصبحت هذه الأحكام الإجماعية من الأسس المرجعية القطعية لمن بعدهم من أجيال الفقهاء والمجتهدين، وقد حرص الأصوليون على تقرير حجية تلك الإجماعات وتأكيدها بما رفعها عن مستوى القضايا الظنية التي تقبل الاجتهاد وإعادة النظر[٦٤٧].

وقد أصبحت هذه الإجماعات تُقرن في الحجية مع الكتاب والسّنّة؛ وامتدت أقاويل الصّحابة إلى اختلافاتهم حتى ذهب كثير من الفقهاء والأصوليين إلى عدم جواز الخروج عن أقوالهم؛ يقول أبو بكر الجصاص بعد أن ساق قولةً لمحمّد بن الحسن في مراتب الأدلّة: «فذكر ما أجمع عليه الصّحابة، وجعله أصلا وحجة كالكتاب والسّنّة. وذكر ما اختلف فيه الصّحابة وما أشبهه؛ وإنما عنى: أن الصّحابة إذا اختلفت في المسألة على وجوه معلومة؛ فليس لأحد أن يخرج عن جميع أقاويلهم ويبتدع قولا لم يقل به واحد منهم؛ لأنا قد علمنا أن الحق لم يخرج من بينهم»[٦٤٨] .

---

647 -: ابن السمعاني، قواطع الأدلة: (٤٧٥/٢)، والهندي، نهاية الوصول: (٢٦٠١).

648 -: الفصول في الأصول: (٢٧١/٣).

٧-: لقد كان القياس من أهم طرق إلحاق المسائل المسكوت عنها بالمسائل المنطوق بأحكامها؛ ولم يكونوا يرجعون في جهود التعدية التي بذلوها إلى قيود وشروط معينة؛ بل كانوا علـــى قـــدر واسع من ملاحظة المعاني المشترطة في مضامينها والمتشابهة في آثارها؛ وكان هذا كافيا بالنسبة لهم في تقرير الأحكام التي لا نصّ فيها.

ورغم تجافيهم عن العناية بدقائق المواضعات والقيود؛ إلاّ أن مجاري الاجتهاد القياســـيّ التـــي عرفت فيما بعد باسم تخريج المناط، وتحقيق المناط، وتنقيح المناط-: قد عرفت في عهـــدهم مـــن خلال الواقع العملي؛ دون أن تظهر تسمياتها وألقابها في ذلك العصر؛ وقد أعانتهم مضامين هـــذه المجاري على تجاوز التعليل بالعلل المنصوصة إلى التعليل بالعلل المستنبطة؛ وكان مستندهم فـــي ذلك التكييف المصلحة أو الحكمة[٦٤٩].

[649] -: شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٧١).

المطلب الثّاني: المقررات المستخلصة في مجال الاجتهاد التّطبيقي:

١-: لقد أعطى الصّحابة الكرام ﵃ للظروف والتغيرات التي تعتور الأزمنة والأمكنة والأحوال والأشخاص دوراً كبيرا في تشكيل علل الأحكام وتحديد نوعيتها؛ وكان ذلك منهم استجابة لمقتضيات الواقع الذي كانوا يحملون همّ إصلاحه وترقيته، وتحقيقا للمنهج الأقوم الذي رباهم النبي ﷺ عليه ودرّبهم على سلوكه؛ وإن حرارة الإيمان التي كانت تُدْنِقُ حناياهم وجلالَ الإخلاص الذي كان يملأ أرواحهم، وحساسيتهم المفرطة تجاه المحرّمات والمساخط لم تمنعهم كلها من التأقلم المنضبط مع البيئات الجديدة التي دخلوها والأعراف المختلفة عن أعراف الحجاز التي ألفوها ونشأوا عليها، ولم يؤثر عنهم –حتى في ضوء التصور الاستشراقي- التعرض للحضارات القديمة التي وجدوها في الأمصار التي فتحوها بالهدم والنسخ والتقويض.

٢-: إن من أهم ما يستخلص من مناهج اجتهادات الصّحابة بالرّأي في المجال العملي؛ أن اجتهاداتهم وفق قواعد سياسة التّشريع وأصول الاستثناء في حالات المنع من التصرفات تتسم بصبغة إجرائية فعلية دون اكتراث منهم بتسجيل نوعية الحكم؛ فقد كانوا يمنعون من التصرف سدا للذريعة -مثلا- دون أن يفتوا بكونه حراما؛ وإنما يكتفون بمنعه فحسب، ويرون هذا المنع –الذي هو أشبه بالإجراءات القضائية- كافيا في تحقيق مصلحة الاجتهاد الذي أقدموا عليه؛ وهذا يظهر جليا في تصرف عمر ﵁ -مثلاً- حين سأله حذيفة بن اليمان عن سبب إصراره على منعه من تطليق الكتابية التي تزوجها في المدائن: «أحرام هو يا أمير المؤمنين؟»؛ فكتب إليه عمر: «أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلّيَ سبيلها؛ فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون؛ فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين»[٦٥٠].

٣-: مما يلاحظ في اجتهادات الصّحابة بالرّأي أيضا أنهم كانوا يحرصون غالبا على بيان المستند المعنوي الذي اتكأوا عليه في الاجتهاد التّطبيقي؛ خاصة في اجتهاد الاستثناء والاستصلاح، وما ذلك منهم إلاّ طردٌ لسَنَنِ التّشريع ومنهجه في القِرَانِ بين الأحكام وعللها؛ عرفانا منهم لمقدار بيان العلل في تكوين رأي فقهي موحّد؛ وإعانة على إيجاد القناعة بمعقولية ما اجتهدوا فيه.

ومما يتصل بهذا المعنى أن الأحكام التي ليس مبناها على التعليل كالعبادات؛ تقلّ نسبة الاجتهاد الاستثنائي والاستصلاحي فيها إلى أضيق نطاق؛ وهو أيضا حرصٌ على تأكيد صفة الثبات والاطراد في أحكام العبادات.

---

650 -: الشيباني، الآثار: (ص/٧٤-٧٥).

٤ -: لم يكن مضمون الرّأي لدى فقهاء الصّحابة يعني العَوْدَ على الأحكام الثابتة بالتأويل والتبديل والإبطال على نحو ما قد توحي به كلمة «الرّأي»؛ بل إن الصّحابة كانوا كثيرا ما ينتهون بعد النقاش وتداول وجوه الرّأي إلى إجراء الأحكام على وفق ما يقرره ظاهر النّصّ التّشريعي؛ بعد أن يلمسوا في الحكم الذي يفيده معنى الدوام والاطراد، ولقد كانت أول حادثة اجتهد فيها الصّحابة بالرّأي بعد مسألة الخلافة هي مسألة قتال أهل الردة؛ وقد انتهى بهم النظر الجماعي إلى إجراء الحكم الأصلي -وهو وجوب القتال- على ما يقتضيه.

كما أن التغيير الذي يطرأ على صور الأحكام بالتعديل أو التأجيل أو الإيقاف؛ ليس إلاّ اتباعا لما تقتضيه علة النّصّ الأصلي، ونزولا على ما يستدعيه الواقع العملي من رعاية الضرورات ومواضع التخفيف والأحوال الاستثنائية.

٥ -: رغم تحرج عدد كبير من فقهاء الصّحابة من الإفتاء والاجتهاد بالرّأي فيما لا نصّ فيه، وإحالتهم على غيرهم في ذلك[٦٥١]؛ إلاّ أنهم لم يكونوا يحجمون عن الاجتهاد في تطبيق ما فيه نص؛ بل يشهد واقع اجتهادهم أنهم كانوا يبادرون إلى تطبيق النّصّوص التي لديهم على الحوادث والقضايا مستعينين في ذلك بوجوه الرّأي وما يقتضيه النظر في المآلات.

على أن هذه الظاهرة التي وجدت بين بعض فقهاء الصّحابة يمكن تفسيرها في ضوء النزعة الواقعية لديهم وحرصهم على علاج الواقع الفعلي؛ الذي كانوا يرون السكوت عن بيان حكمه من كتمان العلم؛ ومن الإعانة على الفساد والضرر؛ وإن كان كفّهم عن الاجتهاد فيما لا نصّ فيه محكوما بنزعة الحرج والتخوف من الخطأ؛ فقد أوصى عبد الله بن عباس عكرمة مولاه فقال: «اذهب فأفت الناس وأنا لك عون؛ فمن سألك عما يعنيه فأفته، ومن سألك عما لا يعنيه فلا تفته؛ فإنك تطرح عنك ثلثي مؤونة الناس!»[٦٥٢].

٦ -: إن المسائل التي اختلفت فيها اجتهادات الصّحابة؛ كانت آراؤهم فيها قبل أن يمضي بها الحكم أو القضاء لا تزيد قيمتها عن قيمة الفتوى، وعليه لم يكن لها صفة الإلزام؛ بخلاف آرائهم واجتهاداتهم التي انبنى عليها القضاء أو الحكم السياسي؛ فإنّها كانت نافذة على جميع الأصعدة؛

---

[651] -: يراجع في هذا المعنى:

ابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/29-28)، وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: (٢/١١٢٠-١١٢٨).

[652] -: سبق تخريجه: (ص/٧٥).

ولم تكن تنقض باجتهاد آخر مستحدث أو تغير في الرّأي حتى لو كان رأي القاضي الذي صدر عنه الاجتهاد الأول[٦٥٣].

ومن أمثلة هذا النمط قصة عمر ﷺ مع ذلك الرجل الذي خرج من مجلس علي وزيد –رضي الله عنهما-، وكان مما قاله له عمر ﷺ: «ولكني أردك إلى رأي؛ والرّأي مشترك»؛ فلم ينقض ما قال عليٌّ وزيدٌ[٦٥٤].

وقد حصلت لعمر قصة أخرى في هذا السياق نفسه؛ فقد حكى الحكم بن مسعود الثقفي قال: «قضى عمر بن الخطاب ﷺ في امرأة توفيت وتركت زوجها وأمّها وإخوتها لأبيها وأمها وأخويها لأمّها؛ فأشرك عمر بين الأخوة للأمّ والأب والإخوة للأمّ في الثّلث، فقال له رجل: إنّك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا؟ قال عمر: تلك على ما قضينا يومئذ وهذه على ما قضينا اليوم»[٦٥٥].

٧-: إن من تداعيات الصيرورة الظرفية وتغيرات الأحوال في عهد الخلافة الرّاشدة أنها أعانت على بروز خصائص مميزة للاجتهاد التّطبيقي لدى الصّحابة الكرام؛ ومن أبرز هذه الخصائص أنهم قرروا بطرق مباشرة وغير مباشرة كون الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص والأعراف، وأصبح إدراكهم لأحوال التقرير والتغيير[٦٥٦] معيارا لتحديد أحوال تغير الفتوى واختلافها باختلاف موجباتها. هذا علاوة عن أصل التعليل الذي هو العمود الفقري لظاهرة الاجتهاد بالرّأي بصفة عامة.

٨-: لقد اتسعت دائرة «الاجتهاد الفروعي» لدى فقهاء الصّحابة في هذا العصر حتى شملت جميع أنواع الحقوق الخاصة من قضايا الأسرة وأحكام العقود والالتزامات وحقوق الجزاء، وجميع الحقوق العامّة أيضا؛ من الحقوق الأساسية والإدارية والدولية؛ وكانوا في كثير من تلك الاجتهادات قد قد قدموا آراء جديدة وحلولا مستأنفة أثبتوا بها أن الشّريعة صالحة للتطبيق في كل الأزمنة والأمكنة[٦٥٧].

---

653 -: الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/٩١).

654 -: سبق تخريجه: (ص/١١٥).

655 -: أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٢٠/١٠)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: (٨٨٦/٢)، ومحمّد بن نصر المروزي كما في «مسند الفاروق» لابن كثير: (٣٨٣/١)؛ وقال: «وهذا إسناد صحيح».

656 -: يراجع معناهما في: مقاصد الشّريعة الإسلامية لابن عاشور: (ص/١٠٢).

657 -: الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/٦٧-٦٨).

وإن هذه الاجتهادات التي غطت تلك الأنواع كلها لم يستند الصّحابة في تقريرها إلى مقــررات مرسومة سلفا أو قواعد محددة ومواضعات اصطلحوا عليها؛ وإنما كانت العبــرة عنــدهم بمــدى موافقتها لمقاصد التّشريع، ووجدان الاطمئنان والثَّلَجِ بصحة ما اجتهدوا فيه[٦٥٨].

658 -: الدهلوي، حجة الله البالغة: (٤٣٥/١-٤٣٦).

الخاتمة والتوصيات

الخاتمة

بما أنّه سبق تلخيص أهم النتائج المستخلصة من اجتهاد الصحابة بالرأي في عصر الخلافة بالرأي في المبحث الأخير؛ فإن من اللائق في خاتمة المطاف أن تُذكر النتائج العامة؛ ثم تعقبها أهم التوصيات.

أما النتائج العامة فأهمها ما يلي:-

١-: إن أهم ما يمثله اجتهاد الصحابة بالرأي في عصر الخلافة الراشدة؛ هو كونه الدور التشريعي الأهم بعد مرحلة العهد النبوي؛ وذلك لكونه أعطى بصور فعلية مناهج التعامل مع المصدرين الأصليين للاستنباط –وهما الكتاب والسن-؛ وذلك في الجانب البياني، والجنب التطبيقي.

٢-: لقد كان من أهم العوامل في خصوبة الرأي ودقته وتميزه في هذا العصر-: أنه كان يعوّل كثيرا على الشورى الفقهية التي كانت تقام في حاضرة الخلافة وبرعايةٍ من الخلفاء أنفسهم؛ وأن انحسار ظاهرة الشورى في مجال التشريع -بوجهٍ عام-؛ يعتبر الضمانة الكبرى لاجتماع الكلمة ووحدة الأمة؛ خاصة في المجال التشريعي؛ ومن أظهر الأدلة على هذا الأمر أن الإجماعات التي أصبحت بعد عصرهم أصلاً مرجعياً قد كانت ثمرةً لهذه الشورى التشريعية.

٣-: إن اجتهادات الصحابة بالرأي في هذا العصر؛ لم تكن قاصرة على مجالٍ بعينه من مجالات الاجتهاد؛ بل إنهم اجتهدوا بالرأي في سائر المجالات؛ وقد توزّعت تلك الآراء الفقهية المحفوظة عنهم إلى ثلاث مجالات: مجال النص، ومجال ما لا نص فيه، ومجال التطبيق.

وتظهر ثمرة هذه المجالات في أنّه ينبغي على من يدرس هذه المرحلة من تاريخ التشريع أن لا يقصرها على تقسيمات لم تُؤخذ من واقع اجتهاداتهم هم؛ بل يجب تأسيس تلك المجالات وتفصيلاتها وفق المادة الفقهية المأثورة عنهم. كما تظهر تلك الأهمية في أنه ينبغي إنهاء القول بأن الرأي لا يكون إلا فيما لا نص فيه؛ لأن واقع اجتهاد الصحابة في هذا العصر يخالف هذه الدعوى.

٤-: إن منهج الصحابة في الاجتهاد بالرأي وإن بقي له تأثيرٌ واضح وقويّ على من بعدهم من التابعين وتابعيهم؛ إلا أنه لم يكن شاملاً من حيث المنهج ومن حيث الموضوع؛ وكانت أهم أسباب ذلك أن التابعين ومن بعدهم لم يتولّوا الحكم بأنفسهم، مما جعل جوانب كثيرة من فقه

الخلافة يضمر الاهتمام به، كما أن كثرة الفتن والمدارس الاعتقادية وغيرها قد كـــان حـــائلاً دون تحقيق الرأي الجماعي المنبثق عن الشورى.

وبالجملة؛ فإن اجتهاد الصحابة بالرأي يكوّن حلقة مهمةً جدا في سلسة أدوار تاريخ التشـــريع الإسلامي؛ ومرجع هذه الأهمية البالغة أنهم أعرف الناس بالتشريع نصوصاً وتطبيقاً وروحاً.

التوصيات:

أما أهم التوصيات التي يُوصى بها في خاتمة هذه الدراسة؛ فهي ما يلي:

١-: ضرورة إعادة النظر في منهج الاجتهاد لدى الصحابة؛ من حيث الاهتمام بالطرق التـــي سلكوها في التعامل مع المصادر التشريعية، ومن حيث تعاملهم مع واقع التطبيق؛ وذلك لأن البحث في أصول التشريع ومقاصده بعيدا عن واقع الاجتهاد لدى الصحابة يعتبر قصـــورا فـــي البحـــث والاستخلاص.

٢-: ضرورة دراسة مرحلة صغار الصحابة؛ وهي المرحلة التي تلي مرحلة الخلافة الراشدة؛ وذلك لكي تكتمل حلقات السلسلة التي تكوّن مراحل تاريخ التشريع الإسلامي.

٣-: ضرورة دراسة أثر مناهج الصحابة في الاجتهاد بالرأي وامتداداتها في المذاهب الفقهيـــة الأربعة وغيرها؛ وذلك لاستثمار هذه الآثار في إنعاش الاجتهاد الفقهي المعاصر؛ من حيث الفهـــم الحقيقي لمقاصد الفقهاء ومرامي اجتهاداتهم التي تعتبر في عصرنا مرجعية لها قيمتها.

٤-: ضرورة العناية باجتهادات الصحابة من ناحيتين اثنتين:

أ-: من ناحية تحليل الاجتهادات والاراء الفقهية لفقهاء الصحابة؛ وذلـــك حتـــى تستثمر تلك التحليلات في واقع الاجتهاد الفقهي المعاصر، وفي ميادين الـــدعوة إلى الله.

ب-: ومن ناحية خدمة الآثار المروية عنهم بالنظر في مدى ثبوتها وفق مـــنهج المحدّثين في تصحيح المرويات وتضعيفها؛ حتى تتأتّى الاســـتفادة منهـــا علـــى الوجه الأكمل.

٥-: ضرورة الاهتمام بإعادة النظر في منهج مادّة تاريخ التشريع؛ بحيث تصبح هـــذه المـــادة أكثر خصوبة وأثرا في نفوس الدارسين، وذلك بإعطاء أهمية كبيرة لمناهج الاجتهاد بالرأي لـــدى

الصحابة بدلَ التركيز على الناحية السردية المعتمدة على الجانب التـــاريخي، وجانـــب الاجتهـــاد الفروعي فحسب.

فهرس المصادر والمراجع

-ابن الأثير، علي بن محمد، (١٩٧٠م)، **أسد الغابة**، ط. دار الشعب، مصر.

-ابن الأثير، محمد بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر الزاوي -ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، بيروت.

-الآمدي، علي بن محمد، (١٩٨٢م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط. المكتب الإسلامي، بيروت.

-الأرموي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم، (١٩٩٦م)، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق صالح اليوسف وسعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.

-إسماعيل، شعبان محمد، (١٩٨٥م)، **التشريع الإسلامي: مصادره وأطواره**، ط.٢ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

-------------، (١٩٩٠)، **الاجتهاد الجماعي ومدى الحاجة إليه في العصر الحاضر**، ط. ١، مكتبة العلم والإيمان، مصر.

-الأصفهاني، الراغب، **المفردات في غريب القرآن**، المطبعة الميمنية، مصر.

-الألباني، ناصر الدين، (١٩٩٨م)، **إرواء الغليل**، المكتب الإسلامي، بيروت.

-إمبابي، محمد مصطفى، (١٩٨٣م)، **الحركة الفقهية الإسلامية**، مطبعة السباعي، مصر.

-ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، (١٣١٦هـ)، **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، المطبعة الأميرية، مصر.

-أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

-الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدين، **فواتح الرحموت**، دار الفكر، بيروت.

-الإيجي، عضد الدين، (١٣٠٧هـ)، **شرح مختصر ابن الحاجب**، المطبعة الأميرية، مصر.

-الأيوبي، محمد هشام، **الاجتهاد ومقتضيات العصر**، دار الفكر، عمّان.

-الباجي، أبو الوليد، (١٣٣٢هـ)، **المنتقى شرح الموطّأ**، مطبعة السعادة، مصر.

-----------، (١٩٨٩م)، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

----------، (١٩٧٣م)، **الحدود في الأصول**، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت.

-البخاري، عبد العزيز، ((١٩٧٤م)، **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، جار الكتاب العربي، بيروت.

-البخاري، محمد بن إسماعيل، (١٩٨٧م)، **الجامع الصحيح**، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق.

-ابن بدران، عبد القادر بن أحمد، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

-----------، (١٩٨٧م)، **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-بدران، بدران أبو العيني، (١٩٦٨م)، **تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود**، دار النهضة العربية، بيروت.

-البرهاني، محمد هشام، (١٩٨٥م)، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، دار الفكر، دمشق.

-البطليوسي، ابن السيد، **الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، مكتبة وهبة، مصر.

-بلتاجي، محمد، (٢٠٠٢م)، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، دار السلام، القاهرة.

-البيهقي، أحمد بن الحسين، (١٩٩٦م)، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت.

-الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

-التفتازاني، مسعود بن عمر، (١٣٧٧هـ)، **التلويح على شرح التوضيح**، ط. محمد علي صبح، مصر.

-توانا، سيد محمد موسى، (١٩٧٢م)، **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر**، دار الكتب الحديثة، مصر.

-آل تيمية، أبو البركات، وعبد الحليم، وأحمد، (١٩٨٦م)، **المسودة**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.

-ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٣٧٩هـ)، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، مكتبة أنصار السنة المحمدية، مصر.

-الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، (٢٠٠٢)، **دلائل الإعجاز**، قرأه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مصر.

-الجصاص، أبو بكر، (١٣٣٥هـ)، **أحكام القرآن**، مطبعة الأوقاف الإسلامية، القاهرة.

-----------، (١٩٨٥م)، **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل النشمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

-ابن الجوزي، (١٤٠٦هـ)، **سيرة عمر**، دار الكتب العلمية، بيروت.

-الجويني، عبد الملك بن يوسف، (١٩٨٠م)، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق محمد عبد العظيم الديب، توزيع دار الأنصار، القاهرة.

-الحاكم، محمد بن عبد الله، (١٤١١هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

-ابن حبان، محمد، (١٩٧٥م)، **الثقات**، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، ط. دار الفكر، بيروت.

-حتي، فيليب، **تاريخ العرب**، منشورات دار المعلمين العالية، بغداد.

-ابن حجر، أحمد بن علي، (١٣٢٨هـ)، **الإصابة في تمييز الصحابة**، مطبعة السعادة، مصر.

-------------، (١٣٨٤هـ)، **التلخيص الحبير**، تحقيق عبد الله هاشم المدني، شركة الطباعة الفنية، مصر.

-------------، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، المطبعة السلفية، القاهرة.

-------------، (١٤٠٥هـ)، **تغليق التعليق**، تحقيق عبد الرحمن القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت.

-------------، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني، ط. دار المعرفة، بيروت.

-الحجوي، محمد بن الحسن، (١٩٧٦م)، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تحقيق عبد العزيز القاري، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

-ابن حزم، علي، (١٩٧٢م)، **أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم** (ملحقة بكتاب جوامع السيرة)، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

----------، (١٤٠٠)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تقديم إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

---------، (١٣٥٢هـ)، **المحلى**، تعليق أحمد شاكر، طبع منير الدمشقي، مصر.

---------، **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تحقيق سعيد الأفغاني، ط. جامعة دمشق، دمشق.

-الحسن، خليفة بابكر، (١٩٩٧م)، **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية**، مكتبة الزهراء، القاهرة.

-حسين، أحمد فراج، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مذكرات جامعة الإسكندرية.

-حسان، حسين حامد، (١٩٧٢م)، **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت.

-ابن حنبل، أحمد، **المسند**، ط. مؤسسة قرطبة، مصر.

----------، (١٤٠٨هـ)، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي ودار الخاني، بيروت والرياض.

-الخضري، محمد، (١٣٩٠هـ)، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

-الخطيب، محمد عجاج، (١٩٦٣م)، **السنة قبل التدوين**، دار وهبة، مصر.

-الخفيف، علي، (١٩٥٦م)، **أسباب اختلاف الفقهاء**، معهد الدراسات العربية العالية، مصر.

-ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **المقدمة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-خلاف، عبد الوهاب، (١٩٥٠م)، **الاجتهاد بالرأي**، مطبعة دار الكتاب العربي، مصر.

-------------، (١٩٥٤م)، **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، معهد الدراسات العربية، مصر.

-الدارقطني، علي بن عمر، **السنن**، تحقيق عبد الله هاشم اليماني، المطبعة المصرية.

-الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، (١٩٨٧م)،**السنن**، تحقيق فواز زمرلي وخالد السبع، دار الريان للتراث، القاهرة.

-أبو داود، سليمان بن الأشعث، **السنن**، ضبط وتعليق، محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة الرياض الحديثة.

-الدريني، فتحي، (١٩٩٤م)، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

----------، (١٩٩٧م)، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

----------، (١٩٩٨م)، **نظرية التعسف في استعمال الحق**، دار البشير ومؤسسة الرسالة، عمان وبيروت.

-ابن دقيق العيد، محمد بن علي، **إحكام الأحكام**، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

-الدهلوي، ولي الله بن عبد الرحيم، (١٩٩٩م)، **حجة الله البالغة**، تحقيق جمعة عثمان ضميرية، مكتبة الكوثر، الرياض.

-الدواليبي، محمد معروف، (١٩٦٣م)، **المدخل إلى علم أصول الفقه**، مطبعة جامعة دمشق.

-الذبياني، عبد المجيد، (١٩٩٤م)، تاريخ **الفقه الإسلامي**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة، ودار الآفاق الجديدة، المغرب.

-الذهبي، محمد بن أحمد، **تذكرة الحفاظ**، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، حيد آباد الدكن، الهند.

------------، (١٤٠٩هـ)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

-ابن رشد، محمد بن أحمد، (١٣٧٠هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

-الزبيدي، محمد مرتضى، (١٣٩١هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الستار فراج، مطبعة حكومة الكويت.

-الزحيلي، محمد، (١٩٩٥م)، **تاريخ القضاء في الإسلام**، دار الفكر، دمشق.

-الزركشي، محمد بن بهادر، (١٩٩٢م)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

-أبو زهرة، محمد، (١٩٨٤م)، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة.

----------، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مطبعة المدني، القاهرة.

---------، (١٩٥٩م)، **الإمام زيد حياته وعصره**، دار الفكر العربي، القاهرة.

---------، **الشافعي حياته وعصره**، دار الفكر العربي، القاهرة.

---------، **مالك حياته وعصره**، دار الفكر العربي، القاهرة.

-الزيلعي، عبد الله بن يوسف، (١٣٥٧هـ)، **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق محمد يوسف البوري، دار الحديث، مصر.

-السايس، محمد علي، (بالاشتراك مع السبكي والبربري)، (١٩٩٧م)، **تاريخ التشريع الإسلامي**، دار العصماء، دمشق.

----------، (١٣٨٩هـ)، **نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره**، مجمع البحوث الإسلامية، مصر.

-ابن السبكي، تاج الدين وتقي الدين، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مطبعة التوفيق الأدبية، مصر.

-سحنون، عبد السلام بن سعيد، (١٣٢٣هـ)، **المدونة**، مطبعة السعادة، مصر.

-السرخسي، محمد بن أحمد، (١٣٧٢هـ)، **أصول السرخسي**، دار الكتاب العربي، مصر.

-------------، **المبسوط**، مطبعة السعادة، مصر.

------------، (١٩٧٦م)، **شرح السير الكبير**، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة مصر، القاهرة.

-السريتي، عبد الودود، (١٩٨٢م)، **تاريخ الفقه الإسلامي مع دراسة لبعض نظرياته العامة**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

-ابن سعد، محمد، (١٣٧٦هـ)، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت.

-ابن سلام، القاسم، (١٩٨٧م)، **الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس، إدارة إحياء التراث في قطر.

-السمعاني، منصور بن محمد، (١٩٩٨م)، **قواطع الأدلة**، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة.

-السنوسي، عبد الرحمن بن معمر، (١٤٢٤هـ)، **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**، دار ابن الجوزي، الرياض.

---------------، (١٤٢٠هـ)، **مراعاة الخلاف**، مكتبة الرشد، الرياض.

-سيديّو، إ.، (١٩٤٨م)، **تاريخ العرب العام**، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

-السيوطي، عبد الرحمن، (١٤٠٣هـ)، **الرد على من أخلد إلى الأرض**، دار الكتب العلمية، بيروت.

-الشاذلي، حسن علي، (١٩٨٨م)، **المدخل للفقه الإسلامي**، دار الاتحاد العربي للطباعة، مصر.

-الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، تقديم محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

--------------، **الموافقات**، تعليق عبد الله دراز، ط دار المعرفة، بيروت.

-الشافعي، محمد بن إدريس، (١٣٥٨هـ)، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، مصطفى البابي الحلب، مصر.

--------------، (١٣٢٥هـ)، **الأم**، المطبعة الأميرية، مصر،

--------------، **المسند**، دار الفكر، بيروت.

-شلبي، محمد مصطفى، (١٤٠١هـ)، **تعليل الأحكام**، دار النهضة العربية، بيروت.

------------، (١٩٨٣م)، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه**، دار النهضة العربية، بيروت.

-شلتوت، محمود، **الإسلام عقيد وشريعة**، ط.٢، دار القلم، القاهرة.

-الشوكاني، محمد بن علي، (١٣٧٢هـ)، **نيل الأوطار**، مصطفى البابي الحلبي، مصر.

--------------، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ط. دار الفكر، بيروت.

-الشيباني، محمد بن الحسن، **كتاب الآثار**، ط. حيدر آباد الدكن، الهند.

--------------، **المبسوط**، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

-ابن أبي شيبة، أبو بكر، (١٤٠٣هـ)، **المصنف**، تحقيق عامر الأعظمي، الدار السلفية، الهند.

-الشيرازي، أبو إسحاق، (١٩٧٠م)، **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت.

------------، (١٩٨٠م)، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق حسن هيتو، دار الفكر، دمشق.

-الصالح، محمد أديب، (١٩٩٣م)، **تفسير النصوص**، المكتب الإسلامي، بيروت.

-الصالح، صبحي، (١٩٦٥م)، **النظم الإسلامية نشأتها وتطورها**، دار العلم للملايين، بيروت.

-----------، (١٩٦٩م)، **علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت.

-الطبري، محمد بن جرير، (١٣٢٩هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بولاق، مصر.

--------------، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر.

رية، مصر.

-القرطبي، محمد بن أحمد، (١٣٦٩هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، مصر.

-ابن القيم، محمد بن-الطحاوي، أحمد بن محمد، (١٣٩٩هـ)، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت.

-------------، (١٤١٧هـ)، **مختصر خلاف العلماء**، تحقيق عبد الله نذير أحمد، التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

-ابن عاشور دار الشائر الإسلامية، بيروت.

-الطوفي، سليمان بن عبد القوي، (١٤٠٧هـ)، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله ، محمد الطاهر، (١٩٧٥م)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس.

-ابن عبد البر، يوسف، (١٩٩٤م)، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض.

-الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، (١٤٠٣هـ)، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس العلمي بالهند.

-ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد العزيز، (٢٠٠٠م)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق نزيه حماد وجمعة ضميرية، دار القلم، دمشق.

-عبد القادر، علي حسن، **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، دار الكتب الحديثة، مصر.

-الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، دار الفكر، بيروت.

-------------، (١٤٠٠هـ)، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق.

-الفيروزابادي، محمد بن يعقوب، (١٣٧٣هـ)، **القاموس المحيط**، طبع مصطفى محمد، مصر.

-ابن قدامة، موفق الدين، **روضة الناظر وجنة المناظر**، دار الحديث، بيروت.

----------، (١٣٦٧هـ)، **المغني شرح مختصر الخرقي**، دار المنار، مصر.

-القرافي، أحمد بن إدريس، (١٩٣٨م)، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق محمود عرنوس، مطبعة الأنوار، مصر.

-------------، **الفروق**، دار عالم الكتب، بيروت.

-------------، (١٩٧٣م)، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزه أبي بكر، (١٩٦٩م)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

-------------، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، دار الكتب العلمية، بيروت.

-الكبيسي، حمد عبيد، (بالاشتراك مع السارائي، محمد عباس، والزلمي، مصطفى)، (١٩٨٠م)، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، دار المعرفة.

-ابن كثير، إسماعيل، (١٣٧٣هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، مطبعة الاستقامة.

-----------، **مسند الفاروق**، ط، المكتبة الإسلامية، لاهور.

-الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، (١٤٠٦هـ)، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق مفيد أبي عمشة ومحمد إبراهيم، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة.

-كولسون، ن، ج، (١٩٩٢م)، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، ترجمة محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

-اللالكائي، هبة الله بن منصور، (١٤٠٢هـ)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة**، تحقيق أحمد حمدان، ط. دار طيبة، الرياض.

-ابن ماجه، محمد بن يزيد، (١٩٧٢م)، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.

-مالك، بن أنس، (١٩٦٧م)، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي الحلبي، مصر.

-الماردي، علي بن محمد، (١٣٢٧هـ)، **الأحكام السلطانية**، مطبعة السعادة، مصر.

-المراغي، مصطفي، (١٩٤٦م)، **اجتهاد أبي بكر** (مقال بمجلة الأزهر، المجلد الثامن عشر)، مصر.

-ابن منصور، سعيد، (١٩٨٢م)، **السنن**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند.

-ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٣٧٦هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.

-موسى، محمد يوسف، (١٩٥٨م)، **تاريخ الفقه الإسلامي**: دعوة لتجديده بالرجوع لمصادره الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

-النبهان، محمد فاروق، **المدخل للتشريع الإسلامي**، وكالة المطبوعات، ودار القلم، الكويت وبيروت.

-ابن النجار، محمد بن أحمد، (١٤٠٨هـ)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة.

-ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (١٣٧٨هـ)، **الأشباه والنظائر**، مؤسسة الحلبي، مصر.

-النسائي، أحمد بن شعيب، (١٤٠٦هـ)، **السنن**، ترقيم عبد الفتاح أبي غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

-النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، المطبعة المنيرية، مصر.

-أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، (١٣٥٢هـ)، **الخراج**، المطبعة السلفية، مصر.

-ابن هانئ، إسحاق، **مسائل الإمام أحمد**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

-ابن هشام، محمد، (١٩٧٠م)، **السيرة النبوية**، تحقيق إبراهيم السقا، مكتبة الكليات الأزهرية.

The Assiduity With the Mind In the Adult's caliphate period

by

Abderrahmane Senoussi

Supervisor

Dr. Aref Khalil Abu Aid

Abstract

This is theses studies a term (The Assiduity With the Mind In the Adult's caliphate period), because this is a holy period and a interest.

The Assiduity With the Mind in the sours of the Islamic jurisprudence and Islamic legislation, this is a very interest juridical rolls, and a procedural and plaid method.

The doctrinal mind a sourced from perspective of the sahabat’s juridical method, they theoretical sours this is based at the interpretive rolls, and the juridical text.

Term of The Assiduity With the Mind In the Adult's caliphate period, this is a necessary period in the history of the Islamic legislation.